العقل والثورة

هيجل وَنشأة النظرية الاجتماعية

تأليف

هربرت ماركيوز

ترجمة

د. فـؤاد زكريـا

الطبعة الأولى

٢٠٠٨ م

الناشر

دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر

تليفاكس : ٥٢٧٤٤٣٨ - الإسكندرية

العقــل والثــورة

هيجل وَنشأة النظرية الاجتماعية

الناشــــــر: دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر

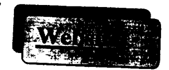
العـــــنوان: بلـوك ٣ ش ملـك حفنـى قبلـى السكة الحديد – مساكن درباله – فيكتوريا – الإسكندرية.

تلـــيفاكس: ٥٢٧٤٤٣٨/ ٠٠٢٠٣ (٢ خط) – موبايل/ ٠١٠١٢٩٣٢٣٣

الرقم البريدى: ٢١٤١١ – الإسكندرية – جمهورية مصر العربية.



dwdpress@yahoo.com
dwdpress@biznas.com



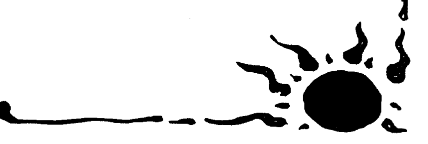
http:/ www.dwdpress.com

عنوان الكتاب : العقل والثورة – هيجل ونشأة النظرية الاجتماعية

المؤلـــــــف: د. فؤاد زكريا

رقـم الإيـداع: ٧٧٢٢ / ٢٠٠٨

الترقيم الدولى: 7 - 550 - 327 - 977



مقدمة المترجم

عنوان الكتاب أي كتاب - هو في معظم الأحيان تلخيص تجريدي للاتجاه العام الذي يسير فيه الكتاب بعد رفع التفاصيل وترك الموضوعات الجزئية جانبا .. أما الكتاب الذي نقدم هاهنا ترجمته فإن عنوانه لا يلخص اتجاهه العام فحسب، بل يحدد في الوقت ذاته طبيعة كل ما يعالجه من موضوعات جزئية تفصيلية .. إنه، بإيجاز ، ليس تلخيصا تجريديا للمضمون . بل هو لب هذا المضمون ذاته من بداية الكتاب إلى نهايته.

فهذا الكتاب لا يعدو أن يكون محاولة مفصلة . متعمقة ؟، للإجابة عن سؤال هام يقع على الحدود الفاصلة - أو على الأصح الحدود الجامعة - بين الفكر النظري والعملي . هو : هل يستطيع العقل ان يقوم بدور ثوري في حياة الإنسان ؟ وما أبعاد هذا الدور . وما حدوده التي لا يتعداها ؟ والحق أن أهمية هذا السؤال أنما ترجع إلى أنه يطرح في ظل تاريخ طويل ظل فيه معنى العقل منفصلا عن معنى الثورة، بل ظل فيه العقل قوة محافظة أساسا ، تعمل على كبت أي تمرد على الأوضاع القائمة . وتدعو إلى الاحتفاظ بكل القيم السائدة . وتحارب كل ميل جذري إلى التغيير .

كان هذا شأن فكرة العقل منذ أن تحددت - في الفكر الغربي - على يد اليونانيين القدماء . ابتداء من بار منيدس، الذي ربط بين العقل والثبات والسكون إلى حد إنكار ظاهرة يلمس الإنسان آثارها المباشرة وغير المباشرة في كل لحظة من لحظات حياته ، وهي ظاهرة الحركة . حتى أفلاطون وأر سطو ، اللذين كان العقل عندهما - مع اختلاف في كثير من التفاصيل - قوة كونية توجه كل شيء نحو غايته المحددة مقدما .. وظلت هذه نظرة الفلاسفة إلى العقل طوال العصور التالية ، حتى أصبح من الأمور شبة البديهية أن يقاس مدى ميل الفيلسوف إلى التغيير والديناميية بدرجة دفاعه عن العقل . فإن كان عقليا خالصا كان اتجاهه – في المجال العملي – اتجاها سكونيا محافظا . وإن كان من المؤمنين بالتجربة العينية ، مهما اختلفت

صورتها ،كان من حقنا أن نتوقع منه دفاعا عن فكرة التغير والتحول ،على المستويين النظري والعملي معا .

ظلت الأمور تسير على هذا النحو ، إلى أن جاء فكر هيجل ،فقلب هذه الأوضاع رأسا على عقب .. ولا أقول أن قيام هيجل بهذه المهمة أمر مسلم به ،ولكن هذه هي الصورة التى يتبدى لنا عليها فى هذا الكتاب الهام الذى نقدمه إلى قراء العربية .. فأوضح صفات التفسير الذى يقدمه لنا هذا الكتاب لفلسفة هيجل ، هى صفة المعقولية والثورية .. وما الكتاب كله إلا دفاع عن ذلك الارتباط الذى يبدو أمر غير مألوف فى ضوء التراث الفلسفى السابق كله -بين الاتجاه الفلسفى إلى المعقولية، أو بين المثالية الصريحة ، وبين الروح الثورية الأصيلة . كما أن الكتاب يتضمن ،فى مقابل ذلك ،محاولة للجمع بين الروح الوضعية والتجريبيه ،وبين النزوع إلى الإبقاء على الأمر الواقع والمحافظة على الأوضاع القائمة في الميدان العملي .

فالمثالية ،فى نظر المؤلف ، محاولة لإضفاء نظام على الواقع التجريبي المضطرب، هو نظام مستمد ، بطبيعة الحال، من العقل أو من الفكر نفسه.. وحين يترجم هذا الموقف إلى اللغة السياسية أو الاجتماعية فإنه يعنى أن المثالية تسعى إلى تحرير المجتمع من قبضة العوامل العشوائية التى تظل تتحكم فيه ما دام هذا المجتمع نهبًا للعمليات الآلية التي تسيطر عليها قوى غير عقلية :كمتطلبات السوق والسعى إلى الربح أو المنافسة بين المنتجين .. إلخ . وعلى هذا النحو يحكم المؤلف على المثالية الألمانية بأسرها بأنها كانت حركة تحررية ، وينتقد خصومها -حتى من التقدميين -الذين نظروا إليها على أنها حركة تغلب عليها النزعة المحافظة.

ولكن المشكلة هى أن المثالية لا تكتسب هذا المعنى التحررى الا إذا تمت الترجمة التى تحدثنا عنها من لغة الفكر الخالص إلى لغة السياسة أو الاجتماع. فهل قامت المثالية فعلا بمثل هذه الترجمة ؟ الحق أن المتتبع لتاريخ المثالية يجد من الصعب عليه أن يجيب عن هذا السؤال بالإيجاب .. فلقد كان من الصفات المميزة للمثالية حرصها على تجنب التطبيقات "العينية" لآرائها ، والاحتفاظ بها على المستوى الفكرى الخالص .. و أغلب الظن أن هذه الحقيقة لم تغب عن ذهن المؤلف، إذ أنه ، برغم محاولاته المستمرة أن يضفي على المثالية صبغة تحررية تقدمية ،

يجعل لهذه التحررية ،فى كثير من مواضع كتابه . حدودا لا تتعداها ٠فهو يصف المثالية بأنها محاولة للتحرر على مستوى الواقع الفعلي -وهو حكم يستطيع القارئ أن يدرك مدى صوابه إذا تذكر معنى "الحرية" فى فلسفة "كانت" . وكيف أن الحرية بمعناها الصحيح لا تتحقق عنده إلا في المجال العقلي الصرف ، أي في مجال العالم المعقول أو الأشياء في ذاتها، على حين أن عالم التجربة تحكمه "الضرورة"..
مثل هذا الازدواج بين الحرية على مستوى العقل، وبين الضرورة - أو انعدام الحرية- على مستوى التجربة الفعلية يعد، دون شك، تأييدا الرأي المؤلف القائل إن نزعة التحرر فى المثالية الألمانية تقف عند حدود الفكر الخالص، ولا تتعداها إلى مجال الواقع .. وبطبيعة الحال كان سبب هذا الازدواج هو وقوف المفكر المثالي عاجزا أمام عالم التجربة الفعلية ،فهو ذو سلطان مطلق في العالم المعقول ، أما فى العالم الفعلي فهو ضائع . عاجز عن التدخل أو التأثير فى مجرى الحوادث .

ولكن هل يحق للمرء أن يرى فى هذا التحرر على المستوى الفكرى الصرف تحررا بالمعنى الصحيح ؟ ألا يمكن ،بنفس المنطق ، أن نعده عكس ذلك ، فنقول إنه محاولة هروبية ،واحتماء بعالم العقل خوفا من عالم الواقع ، أو نتيجة للعجز عن التأثير فيه ؟ هذا، على الأقل ، تفسير محتمل ، يدل على أن رأى المؤلف فى هذا الصدد يقبل المناقشة من حيث المبدأ.

° ° °

على أن هيجل، على التخصيص، لم يكن من هؤلاء المثاليين الذين يعجزون عن ترجمة آرائهم إلى لغة الواقع ؟،ويقتصرون على المجال الفكرى الخالص . بل إن الصفة المميزة لهيجل هى أن مثاليته تتجاوز الحد الفاصل بين الفكر والواقع، فتجعل الفكر منبثا فى قلب الواقع ،معبرا عن نبضة وإيقاعه، محددا لاتجاه حركته. ومن هنا فإن الجزء الأكبر من هذا الكتاب قد كرس لإثبات أن فكر هيجل يحوى عناصر منها ما هى ثورية خالصة ،ومنها ما تمهد مباشرة للثورة .. أما العناصر الأخرى التى شاع وصفها بأنها "رجعية" فى فكر هيجل ، فإن المؤلف يأخذ على عاتقة أن يقدم لها تبريرا يخفف إلى حد كبير من غلواء هذه الاتهامات .

فلنتساءل إذن : على أى نحـو يمكـن أن يعـد هيجـل فيلسـوفا ثوريـا ؟ إن المحور الذى تدور حوله ثورية هيجل ، فى نظر المؤلف ، هو فكرة "السلب" ،التى تقوم بدور أساسي فى الجدل الهيجلى ، إذ أنها هي القوة المحركة فيه ٠٠ولنلاحـظ أن اللفظ المستخدم للدلالـة علـى السـلب ، وهـو لفـظ negation يعنـى. في الوقت ذاته ، الرفض والإنكار (وهو معنى لا يمكن أن يظهر بوضوح في اللفـظ العربـي المقـابل له . أو في لفظ آخر يؤدى نفس المعنى .كالنفى مثـلا) .. والواقـع أن المؤلـف يجيـد استغلال هذه الصفة الخاصة للفظ الأجنبي . ويستخدمه طوال كتابه بمعانيه المتباينة جمعيا فى آن واحد .. وعلى هذا النحو يظهر لنـا الطـابع الثـوري للجـدل الهيجلـى بوضوح .فحركة الجدل عند هيجل هى حركة تتسم أساسا بأنها رفض وإنكار لما هـو قائم فعلا .وسعى إلى مركب أشمل منه وأقل تناقضا ،لا تلبث هذه الحركـة أن تقـف منه بدوره موقفا سلبيا . وتنكره إلى ما هو أعلى منه ، وهكذا .. والسـلب كـامن فـى قلب كل شيء . أى أن كل شيء يحمل فى داخله نقيضـه . ويحمـل أيضـا عوامـل رفضه والثورة عليه من أجل تجاوزه .

وليس من العسير أن يجد القـارئ علـى مـا قلنـاه في الفقـرة السـابقة مـأخذا أساسيا. هو أنه يتضمن انتقالا غير مشروع من مجال عقلي . هو مجـال الجـدل. إلى مجال اجتماعي أو حتى سياسى .هو مجال الثورة على الأوضاع القائمـة. ولكـن هـذا بالفعل هو ما يقوم به المؤلف فى كل صفحات كتابه هـذا .وهـو يقـوم بـه عـن وعـى وإدراك كاملين .فمثل هذا الانتقال الدائم —أو بالأحرى المـزج الدائـم —بـين المجـال العقلي والمجال العيني هو لب الفلسفة الهيجلية .الـتي لا يمكـن في نظـره أن تكـون مثالية بالمعنى الذى يشيع فى أذهان الكثـيرين لهـذه الكلمـة .. معنـى الـترفع علـى الواقع والتحليق فى المجال الفكري الخالص ، لأن فلسفة هيجل عينية واقعية بقـدر ما هى مثالية .

وعلى ذلك فإن الجدل الهيجلى هو فى أساسه تعبير عـن رفـض كـل وضـع قائم ، ودعوة — نظرية — إلى تجاوزه ، وبين الرفض والتجاوز من جهة. والثورة من جهة أخرى ، خيط رفيع ؛ بل إن الأولين يمهدان مباشرة للثانية. ومن هنـا كـانت

بذور الثورة كامنة فى تفكير هيجل على الدوام ، وكانت الثورة نتيجة ضرورية للاعتناق المخلص لآرائه ،وكان الهيجليون الأصلاء ثوريين بطبيعتهم .

وما يقال عن السلب ، يقال أيضا عن مصطلح "النقد" فالمؤلف يفسر هذا المصطلح على أساس أنه يعنى بدوره انتقاد الأوضاع القائمة :فالفلسفة النقدية عنده هى التى تحارب كل وضع قائم وتقف منه موقفا سلبيا ؛ومن هنا كانت فلسفة هيجل فى أساسها نقدية ،بالمعنى الخاص الذى يستخدمه المؤلف ،والذى يختلف اختلافا واضحا عن معنى هذا اللفظ حين توصف به فلسفة "كانت" مثلا .

ومن المؤكد أن المرء فى حاجة إلى قدر غير قليل من التسامح أو التساهل اللغوى كيما يقبل هذه الألفاظ بالمعانى التى حددها المؤلف.. ولكنى أعتقد أن هذا التساهل والتجاوز عن التدقيق الشديد فى ميدان اللغة أمر ضروري لكل هيجلى، لأنه —في نهاية الأمر —كان جزءا من طبيعة هيجل نفسه .. فلا يمكن أن يكون فيلسوف التحليل اللغوي .مثلا .هيجليا. لأن اعتياده التحليل الدقيق للألفاظ. والتزامه معنى واحدا للفظ الواحد . يجعله قارئا سيئا إلى أبعد حد لهيجل. كما أن هيجل يبدو فى نظره كاتبا لا يقل عن ذلك سوءاً . ومن هنا كان هيجل مجالا خصبا يستمد منه فلاسفة التحليل اللغوي شتى القضايا التى يضربون بها الأمثلة لافتقار الجمل الميتافيزيقية إلى المعنى وخلوها من الاتساق ٠ولا بد أن يعتاد المرء أن يتغاضى عن مطلب الدقة والاتساق اللفظيين إذا ما شاء أن يساير هيجل فى تفكيره ٠٠ويكفى أن نقول أن المصطلح الهيجلى الأساسي —مصطلح التناقض —لا يعبر فى واقع الأمر عن أى تناقض لو فهم هذا اللفظ بالمعنى الأرسطى الدقيق .. إنه قد يكون تضادا ،أو اختلافا وتباينا وتعارضات (وهو الأغلب) ، ولكنه ليس تناقضا بالمعنى الدقيق ،أى بمعنى أن يجمع الشيء ،في الوقت الواحد ومن الوجهة الواحدة ،بين الصفة ونقيضها معا .. ومن هنا كان على المرء أن يتغاضى عن معظم عادات التحليل اللغوي إذا ما شاء أن يساير فكر هيجل ،ولكن الأمر المؤكد هو أن هيجل كفيل بأن يعوضه – في مقابل هذا التغاضي – بمتعة عقلية لا نظير لها .

وعلى أية حال فإن منطق هيجل ،فى نظر المؤلف ،نقدى حتى بالمعنى الاجتماعى، ذلك لأن الصفة الشكلية المميزة للمنطق التقليدى تؤدى به إلى إيجاد نوع

من الفصل بين الفكر والواقع . بحيث يكون للمنطق مجاله الخاص المستقل عن الواقع . وهو استقلال يعبر فى الوقت ذاته عن العجز عن التدخل فى الواقع : من أجل تغييره أما منطق هيجل فإنه يتغلغل فى قلب الواقع على نحو يؤكد قدرة العقل على تنظيم كل وجود فعلى و توجيهه .. و هذا التوجيه يتم عن طريق إدراك عنصر السلب الكامن فى كل وضع راهن ، مما يدفع الفكر حتما إلى تجاوز هذا الوضع نحو ما هو أعلى منه .

إن المنطق التقليدى يفترض وجود عالم من الأشياء الثابتة التى تسرى عليها آليا قواعد الفكر الشكلية .. أما عند هيجل فإن كل شىء ثابت لا يعبر عن الإمكانات الحقيقية الكامنة فيه ، وإنما هو اقتطاع وتجميد لقدر ضئيل من هذه الإمكانات فالوضع القائم لأى شيء هو وضع ناقص، يكمن السلب فى صميمه، لأنه تعبير عن جانب واحد من جوانب هذا الشىء ،وتجاهل لكل ما ينطوى عليه من إمكانات .. والفكر الجدلى وحده هو الذى يستطيع أن ينظر إلى الأشياء، لا فى وضعها الراهن ،بل من خلال إمكاناتها الكاملة .. ومن هنا كان الفكر هو الأقدر على إدراك حقيقة الأشياء ،فهو يرى فى كل شىء ما يزيد بكثير عن حالته الفعليه القائمة.. ويعبر هيجل عن هذا الرأى تعبيرا لن يعود وقعه على الآذان غريبًا فى ضوء التحليل السابق. فيقول إن الفكر أكثر حقيقة من موضوعاته .. وتلك هى نفسها القضية المشهورة فى المثالية، ولكنه يبررها بقوله إن الفكر يدرك الموضوع فى حالاته الحاضرة والمقبلة ،ويتبين كل علاقاته الحقيقية التى لا تنكشف فى الوضع الراهن المباشر لهذا الموضوع. ومع ذلك ،وبرغم تبرير هيجل البارع لهذه القضية المثالية الرئيسية ، فإن للمرء أن يتساءل :من أين يدرك الفكر مجموع العلاقات هذا ؟هل سيدركه من ذاته ،أو من خلال الموضوع نفسه ؟ وهل كان فى استطاعة الفكر أن يكون أكثر حقيقة من موضوعاته ،لو لم تكن موضوعاته ذاتها تضفى عليه الحقيقة آخر الأمر، أى لو لم تكن موضوعاته نفسها، بمعنى آخر، أكثر حقيقة منه؟

* * *

وكما اصطبغ المنطق الهيجلى، فى التفسير الذى يقدمه المؤلف بالصبغة الثورية ، فكذلك يظهر نفس هذا الطابع الثورى فى كثير من المفاهيم والمبادئ

الرئيسية التى تندرج تحت هذا المنطق .. وبذلك تظهر سمة ، من أوضح السمات المميزة لهذا الكتاب، وهى تخطى الحاجز الفاصل بين الميدان النظرى والميدان العملى. ومحاولة الربط بين المجالين وإظهار ما بينهما من تأثير متبادل. وقد يصل المؤلف فى ذلك أحيانا إلى حد قد يراه البعض متكلفا، وذلك حين يستخلص من الأفكار النظرية الخالصة دلالات عملية أو سياسية قد تبدو فى نظر هذا البعض منقطعة الصلة بها .

فالمؤلف، مثلاً، يشرح قانون الانتقال من الكم إلى الكيف عند هيجل بأنه قانون يرفض فكرة التحول التدريجى، ويؤكد التحول المفاجئ.. وينقلنا المؤلف إلى المجال السياسى مباشرة فيشير إلى أن هذا القانون مضاد للنزعات الاصطلاحية التى تستهدف التغيير التدريجى لبعض الأوضاع القائمة مع الاحتفاظ بإطارها العام.. أما قانون هيجل فهو دعوة إلى إفناء القديم بتحويلة- على نحو جذرى- إلى ضده، مع ملاحظة أن هذا الضد أنما يستخلص من قلب القديم ذاته.. فهيجل يبدو هنا من أنصار تغيير الأوضاع الراهنة "فى النوع" لا تغييرها بطريقة كمية متدرجة.. ولكن، ألا يحق للمرء أن يرى فى هذا التفسير السياسى قراءة لأفكار ماركس التالية فى مبدأ هيجلى لم يكن يقصد منه أن يسير فى هذا الاتجاه؟

بل إن المؤلف يذهب إلى حد تفسير اهتمام هيجل بفكرة التناقض، على أساس ماكان هيجل يلمسه فى المجتمع الصناعى الحديث من متناقضات تزداد حدة على الدوام.. وصحيح أن كثيرا من نصوص هيجل المنتمية إلى مذهبه الأول، والتى أورد منها المؤلف الكثير، تبدو مؤيدة لهذا الرأى، ولكن هل يمكن إرجاع أفكار هيجل النظرية إلى عناصر عملية على هذا النحو المباشر؟ وهل تعد هذه العناصر، بصورتها هذه، تفسيرا كافيا لمنشأ فكرة التناقض، والدور الهام الذى قامت به، فى فلسفة هيجل؟ وإذا كان هذا هو أصل فكرة التناقض عند هيجل، فكيف انتهى به الأمر إلى موقف سياسى لا يختلف الكثيرون فى أنه كان فى صميمه موقفا محافظا ؟

هنا أيضا نجد المؤلف يدافع عن هيجل دفاعا حارا، حتى فى الأمور التى يكاد ينعقد إجماع مؤرخي الفلسفة على أن هيجل كان فيها متناقضا مع نفسه ومع مبادئه النظرية الأصلية .. ذلك لأن مسار الجدل الهيجلى؛ كما هو معروف، يتوقف

عندما يصل إلى الدولة البروسية القائمة عندئذ: فألمانيا هى قمة التاريخ، ونظام الدولة السائد فى عصره هو الوضع الذى ينبغى أن يظل قائما.. ولا شك فى أن التناقض واضح بين هذا الموقف الهيجلى الصريح، وبين كل التفسيرات التى عرضناها حتى الآن، والتي تؤكد أن تفكير هيجل هو فى صميمه ثورة على كل وضع قائم. وأن تحقيق الإمكانات الكامنة فى أى وضع موجود لا يكون إلا بالقضاء على هذا الوضع وتجاوزه إلى ما هو أعلى منه.. ومع ذلك فإن المؤلف يوضح، ببراعة، أن المجتمع السائد فى الوقت الذى أكد فيه هيجل سلطة الحكومة، كان مجتمع مصالح فردية متنافسه لا مجال فيها للتفكير فى أية مصلحة عامة.. ومن هنا كان دفاع هيجل عن الدولة وتمجيده لها بوصفها تلك السلطة القادرة على أن تعلو على المصالح الفردية المتناحرة وتوكد سيادة مبادئ القانون عليها.

بل إن دفاع هيجل عن النظام الملكى البروسى، وتبريراته المفصلة له، هو فى نظر المؤلف أمر يمكن أن نلتمس له فيه عذرا: إذ أن هذا النظام، على أية حال، أفضل من المجتمع الإقطاعي السابق عليه، والذى كانت بقاياه لا تزال ظاهرة بوضوح فى ألمانيا على وجه التخصيص.. ففي النظام الملكي تسود سلطة مركزية أكثر تقدمية- مهما كانت مساوئها الأخرى -من السلطة اللامركزية في نظام الإقطاع. ولكن هل يظل مثل هذا التبرير ممكنا لو قارنا بين الملكية البروسية وبين النظام الرأسمالى الليبرالى الذى كان قد بدأ يشق طريقة بقوة فى كل المجتمعات الأوروبية؟ يرى المؤلف أن التجاء هيجل إلى دولة قوية يسودها نظام صارم، يمكن أن يكون "استبصارا" بالفوضى التى يؤدى إليها مثل هذا النظام الليبرالى، والتى يعجز عن التغلب عليها (ص٦٠-٦١ من الأصل الإنجليزي). ولا جدال فى أن هذا ليس تبريرا بالمعنى الصحيح، إذ أنه يؤدى إلى الاستعاضة عن نظام سيء بنظام أسوأ منه. أى عن الفوضى الليبرالية بالتسلط الدكتاتوري الاستبدادي.. ويزادا هذا التبرير تهافتا إذا ما نظر إليه فى ضوء الهدف النهائي للتفكير الهيجلى بأسره، وهو تأكيد سيطرة العقل على كل جوانب الواقع بحيث لا يخرج عن التنظيم العقلى شيء.. فهل كان الهدف من كل الجهود التي بذلها هيجل من أجل تحقيق السيادة للعقل، وضمان

شمول المنطق Panlogism هل كان الهدف من ذلك كلــه هـو الوقـوف عنـد الملكيـة البروسية في نهاية الأمر.وجعلها قمة لتطور التاريخ؟

° ° °

وعلى قدر دفاع المؤلف عن هيجل.إلى حد بذل جهد شاق مـن أجـل إيجـاد تبرير — جزئي على الأقل — لنقاط الضعف المعترف بها عند هـذا الفيلسـوف. نـراه يهاجم المذاهب المعادية له. ويتخذ فـي هجومـه عليـها نفس الموقـف الـذى اتخـذه عندما دافع عن هيجل. أعني موقف الربط بين الفكر النظري وبـين النتـائج العمليـة لهذا الفكر. على نحو قد يبدو في نظر البعض مشوبا بقدر من التعسف ٠

فالوضعية في القرن التاسع عشر هي في الوقت ذاته فلسفه إيجابية كما يـدل علـى ذلـك اسمـها Positivism .. والإيجـاب هنـا يعنـى قبـول الأوضـاع الراهنـة والوقوف منها موقف الرضا والتأييد.. وهكذا يضع المؤلف تضادا بين فلسفة هيجـل. التى كانت ترتكز أساسا على فكرة السلب والتناقض. وبالتالي تتخذ موقـف الرفض من النظم الاجتماعية القائمة. وبين فلسفة كونـت وغيرهـا مـن الفلسـفات الوضعيـة. التى تقف من هذه النظم موقفا إيجابيا. وتعمل على الدفاع عنـها ضـد أى اتجـاه إلى تغييرها جذريا.. صحيح أن الفلسفات الوضعية لم تكن تعارض الإصلاح.بل التغيير. ولكن ذلك كله يجب أن يتم في إطار ما هو قائم وما هو موجـود. أمـا محاولـة كسـر هذا الإطار والثورة عليه فكانت مخالفة تماما لروح الفلسفة الوضعية ٠

والحـق أن قـارئ هـذا الكتـاب لا يملـك إلا أن يشـهد لمؤلفـه بالبراعـة فـي استخلاصه للنصوص المؤيدة لوجهه نظره. ولا يستطيع. أمـام وفـرة هـذه النصـوص. أن يتهم المؤلف بالتعسف فى تأويل أقوال الوضعيين بحيث تتمشى مع الـرأى الـذى يدافع عنه.. فهناك نصوص قاطعة تشهد فعلا بأن الفلسفة الوضعية فى القرن التاسع عشر لم تكن في صميمها فلسفة ثوريـة .. ولكـن. مـع تسـليمنا بـهذه الحقيقـة. هـل نستطيع أن نؤكد وجود ارتباط باطن بين هذه النزعة المحافظة فى الفلسـفة الوضعيـة وبين تعاليمها النظريـة؟ وهـل يمكننـا أن نوافـق علـى رأى المؤلـف القـائل إن إنكـار الوضعية للميتافيزيقا أدى إلى اعترافها بما هو موجود وقائم ودفاعها عنـه. (ص ٢٤٧ من الأصل الإنجليزي) لأن ما هو موجود هـو ذلـك المعطـى ألـذي تحـرص الوضعيـة

على التمسك بـه. وترفض كـل مـا يتجـاوزه؟ ولكـان الدفـاع عـن الميتافيزيقـا يعنـى التقدمية فى كل الأحوال — وهما نتيجتان لا شك في بطلانهما .

لذلك أعتقد أن الوضعية إذا كانت من جهة تقف مما هو معطـى. ومـا هـو موجود. موقفا إيجابيا. وإذا كـانت مـن جهـة أخـرى تتخـذ مواقـف محافظـة مـن الوجهة السياسية، فليس معنى ذلك أن هناك ارتباطًا سببيا بين هذين الموقفـين. أى أنه ليس من الضروري أن يكون اتخاذ موقف إيجابي مما هو معطى مؤديا إلى النزعـة المحافظة فـى المجـال السياسـي .. ذلـك لأن "مـا هـو معطـى" لا يتعـين أن يكـون الأوضاع الاجتماعية المسيطرة فحسب. بـل إن بـؤس الطبقـات الدنيـا مـن المجتمـع وحاجتها إلى تغيير أوضاعها ينتمى إلى مـا هـو معطـى وقـائم. بقـدر مـا تنتمـى إليـه سيطرة الطبقات المالكة ونظم الحكم القائمة .. فإذا اعترفنا بذلك كـان مـن الممكـن أن نتصور فلسفة لا تعترف إلا بما هـو معطـى. وتكـون فـى الوقـت ذاتـه فلسـفة ثوريـة تقدمية.. وما هذا إلا مثل واحد يوضح المزالق الخطـيرة التـى يمكـن أن يوقعنـا فيـها تأويل الأفكار النظرية تأويلا سياسيا بلا تمييز .

° ° °

تلك بعض الخواطر النقدية التى أثارتها فى ذهنى قراءة هذا الكتاب الممتـع. وقد حرصت على أن أؤكد هذا الوجه النقدى فى حكمى على الكتاب لأني أومن بـأن القارئ بدوره ينبغى أن يقف موقفا مستقلا من الكتاب الذى يقدم إليه مترجما.. ففى رأيي أن أفضل طريقة لتقديم الكتاب المترجم هى إظهار أكثر جوانبه استثارة للفكـر. بما فيه من نقد وشك وتساؤل، لا تقديمه علـى أنـه ذخـيرة فكريـة ينبغـى أن تقبـل بحذافيرها .

° ° °

وأخـيرا. فقـد بقيـت لى كلمـة عـن المشـكلات التـى واجهتـها فـى ترجمـة الكتاب، والحلول التى اقترحتها لحل هذه المشكلات. والأمر المؤكد أن هيجل. فيما يكتبة وما يكتب عنه، يثير دائما صعوبات لغوية لا حصر لها أمام كل محاولة لنقـل كتاباته إلى لغة أخـرى. وأن هـذه الصعوبـات لابـد أن تكـون أشـد فـى حالـة اللغـة العربية التى لا تربطها بلغة هيجل الأصلية. أو باللغات الأوروبية عامة. أيـة جـذور

مشتركة.. وسأعرض فيما يلي قائمة موجزة ببعض الألفاظ التي وجدتها مثيرة لإشكالات وما اقترحه لها من ترجمات .

أشرت من قبل إلى المعاني المتعددة التي يستخدم بها لفظ negation وكيف أنه يعني السلب والنفي من جهة. والإنكار والرفض من جهة، أي انه ينطوي على معنى التدخل الإرادي من أجل إنكار موضوع ما، لا مجرد سلبه بطريقة آلية منطقية فحسب .

- يستخدم لفظ process بمعنيين . أقربهما وأوضحهما هو لفظ "عملية" . ولكن هناك حالات أخرى تخفق فيها هذه الترجمة إخفاقا تاما. وقد استخدمت في هذه الحالات لفظ"مسار" . وسيجد القارئ في مواضع متعددة من الكتاب ما يؤكد له ضرورة هذا التصرف.

لفظ الواقع والواقعية reality يثير إشكالات خاصة. لا سيما حين يوضع في مقابل لفظ آخر هو factuality لأن هذا الأخير يترجم بدوره عادة بكلمة "الواقع". وفي هذه الحالات كنت أترجم reality بالواقعية الحقيقية و factuality بالواقعية الحادثة.

- لفظ notion يترجم عادة بالفكرة. ولكن هذه الكلمة الأخيرة تختلط بلفظ idea الذي يحتل مكانة كبيرة في فلسفة هيجل ويتخذ فيها معاني خاصة، لذلك آثرت أن أترجم notion بالمفهوم

- يستخدم المؤلف كلمة comprehend بمعنيين. أحدهما هو معنى الفهم. والثاني معنى الإحاطة والاشتمال. وفي بعض الأحيان يستخدمه بالمعنيين معا.وفي هذه الحالات كان لابد من الإشارة إليهما في سياق واحد .

- المعنى الشائع للفظ community هو " المجتمع المحلي " أو " الجماعة " أو "الطائفة " ولكن المؤلف يستخدم هذا اللفظ كما لو كا مصدرا يدل على اشتراك المصالح في عمومية اجتماعية موحدة، وكان لابد للترجمة من أن تعمل حسابا لهذا المعنى الخاص .

هناك ازدواج واضح في معنى التعبير philosophy of Right Rechtsphilosophie. إذ يؤكد المؤلف أن معناه أقرب إلى فلسفة القانون (ص

٢٠٦ من الأصل الإنجليزي)، ولكنة يستخدمه في مواضع أخرى على نحـو يحتـم ترجمته بفلسفة الحق، كما هي الحال عند الكـلام عـن حـق الفـرد أو حـق الأسـرة (ص ١٨٥) .. ولنلاحـظ أن هـذا الازدواج قـائم فـي اللغـة العربيـة بدورهـا. وهـو يتجلى بوضوح تـام فـي إطلاقنـا علـى الكليـة التـي تـدرس القوانـين اسـم " كليـة الحقوق" . وقد استخدمت اللفظـين معـا حتـى يثبـت فـي الأذهـان ارتباطـها. ثـم اقتصرت على أحدهما بعد أن أصبحت واثقا مـن رسـوخ المعنـى المـزدوج فـي ذهـن القارئ.

- وأخيرا، فإن كتابة اسم المؤلف نفسه تثير إشكالا آخر.. ذلك لأن المؤلف من أصـل ألماني، والنطق الصحيح لاسمه الأخير هو "ماركوزى" .. ولكن لـما كـان منـذ وقـت طويل يعيش في الولايات المتحدة، ويمارس تأثيره- وخاصة في السـنوات الأخـيرة - بوصفة مفكرا ينتمي إلى العالم الأنجلوسكسوني. فقد رأيت لزامـا علـى أن أكتـب اسمه كما ينطق في هذه البلاد. وهو "ماركيوز".

وليس معنى ذلك أن هذه هي الإشكالات الوحيدة التي واجهتها في ترجمـة هذا الكتاب. وإنما اقتصرت على الأمور التي يحتاج فيها تصرفـي إلى تـبرير خـاص وعلى أية حال فأني آمل أن تكون ترجمة هذا الكتاب مجـهودا متواضعـا يضـاف إلى الجهود الكبيرة التي تبذل في الآونة الأخيرة لتعريف قـراء العربيـة بـهذا الفيلسـوف العظيم. وبالعصر الذى عاش فيه والنتائج التي ترتبت على أفكاره في ميدان التفكـير النظري والاجتماعي والسياسي.

فؤاد ذكريا

مقدمة

ملحوظة عن الجدل

ألف هذا الكتاب على أمل أن يسهم بدور بسيط، لا فى إحياء هيجـل، بـل فى إحياء ملكة عقلية يخشى عليها من خطر الضياع، ألا وهى القـدرة علـى التفكـير السلبي .. إن التفكير، كما عرفه هيجل: " هو فى أساسه سلب مـا هـو مـاثل أمامنـا على نحو مباشر" .. فما الذى يعنية "بالسلب" ، وهو المقولـة الرئيسـية فـى الجـدل (الديالكتيك)؟

الحق أن أشد مفاهيم هيجل تجريدا وميتافيزيقية. هى ذاتـها مشـبعة بـروح التجربة - تجربة عالم يغدو فيه غـير المعقـول معقـولا. ويتحكـم بـهذا الوصـف فـى الوقائع، تجربة تكون فيها اللاحرية شرطا للحريـة، والحـرب ضمانـا للسـلم.. مثـل هذا العالم يناقض نفسه.. وبالطبع فـإن الذهـن العـادى السـليم والعلـم يعمـلان علـى تطهير نفسيهما من هذا التناقض، أما الفكر الفلسفى فيبدأ بالاعتراف بأن الوقـائع لا تطابق المفاهيم التى يفرضها الذهن العادى السليم والعقل العلمى - أى هو بالاختصـار يبدأ بالامتناع عن قبولهـا.. ذلـك لأن هـذه المفـاهيم، بقـدر مـا تتجـاهل المتناقضـات الحتمية الخطيرة التى تؤلف عالم الواقع، تجرد ذاتـها عـن عمليـة الواقـع نفسـها.. ومن هنا فإن السلب الذى يطبقه الجدل عليها ليس فقط نقدا للمنطق التقليدى، الذى يرفض الاعتراف بحقيقة المتناقضات، بل هو أيضا نقد للأوضـاع القائمـة علـى نفـس الأرض التى تقف عليها، ونقد لنظام الحياة المستتب، الذى ينكر ما ينطوى عليه هو ذاته من إمكانات واحتمالات مشجعة.

ولقد أصبحت هذه الطريقة الجدلية فى الفكير، فى يومنا هـذا، غريبـة عـن العالم الذى نعيش فيه، سواء فى جانبه النظـرى وفـى جانبـه العملـى.. فـهى تبـدو منتمية إلى الماضى، ويبدو أن إنجازات الحضـارات التكنولوجيـة تكذبـها.. ذلـك لأن الواقع القائم يبدو مبشرا بالأمل، ومثمرا، إلى الحد الذى يكفى استبعاد كل الأطـراف المتعارضة أو اسـتيعابها فـى كـل أشمـل.. وهكـذا يبـدو أن قبـول هـذا الواقـع- بـل

تأكيده– هو المبدأ المنهجي المعقول الوحيد.. وهو فضلا عن ذلك لا يستبعد النقد ولا التغيير؛ بل إن الأمر على عكس ذلك. إذ أن من أقوى دعامات هذا الموقف. تأكيد الطابع الدينامي للوضع القائم، وتأكيد "ثوراته" الدائمة.. ومع ذلك يبدو أن هذه الدينامية تظل تمارس عملها بلا انقطاع في إطار للحياة يظل على ما هو عليه. بحيث أنها بدلا من أن تلغي سيطرة الإنسان على الإنسان، وسيطرة منتجات عمله عليه، تنظم هذه السيطرة وتهذبها.. ويصبح التقدم كميا ويتجه إلى تأخير التحول من الكم إلى الكيف إلى أجل غير مسمى– أعني إلى تأخير ظهور أحوال جديدة للحياة مع أشكال جديدة للعقل والحرية.

إن القدرة على التفكير السلبي هي الدافعة للفكر الجدلي. التي تستخدم أداة لتحليل عالم الوقائع من خلال ما فيه من نقض باطن.. ولقد آثرت هذه الصيغة الغامضة غير العلمية لكي أبرز حدة التضاد بين التفكير الجدلي وغير الجدلي.. ويلاحظ أن لفظ " النقص " ينطوي على حكم قيمة .. ولكن التفكير الجدلي يثبت بطلان وجود تضاد قبلي a priori بين القيمة والواقع. إذ ينظر إلى الوقائع جميعا على أنها مراحل لعملية واحدة– عملية ترتبط فيها الذات والموضوع على نحو من شأنه ألا يكون من الممكن تحديد الحقيقة إلا في إطار الكل الشامل للذات والموضوع معا.. فكل الوقائع تنطوي على العارف كما تنطوي على الفاعل(*). وهي تترجم الماضي إلى الحاضر بلا انقطاع.. وهكذا فإن الموضوعات "تتضمن " الذاتية في صميم بنيانها.

ولكن ما هي (أو من هي) هذه الذاتية التي تشكل العالم الموضوعي. بالمعنى الحرفي لكلمة "تشكل "؟ يجيب هيجل عن هذا السؤال بسلسلة من المصطلحات التي تدل على الذات في مظاهرها أو تجلياتها المتعددة: التفكير، العقل، الروح، الفكرة. ولما كنا قد فقدنا القدرة على الفهم السلس الميسور لهذه التصورات. وهي

(*) يشير لفظ "العارف" إلى حالة التلقي شبه السلبي للوقائع الحاضرة، على حين أن لفظ "الفاعل" يشير إلى تدخل الذات إيجابيًا في هذه الوقائع من أجل تحديد ما ستكون عليه في المستقبل .. ومن هنا كان الجمع بين العارف والفاعل جميعًا بين الاتجاه إلى الحاضر والاتجاه إلى المستقبل، وكان في الوقت ذاته جمعًا بين النظرة الذاتية والنظرة الموضوعية إلى الوقائع. (المترجم)

القدرة التى كانت لا تزال متوافرة لدى القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، فسوف أحاول أن أعرض وجهه نظر هيجل عرضا مجملا بعبارات أقرب إلى المألوف.

إن الشيء لا يكون واقعيا real ما لم يستطع حفظ وجوده فى صراع الحياة والموت الذى يدور بينه وبين أوضاع حياته وظروفها.. وقد يكون الصراع أعمى، أو حتى غير واع، كما فى حالة المادة غير الموضوعية، وقد يكون واعيا مقصودا، كصراع البشرية مع ظروفها وظروف الطبيعة.. وما الواقعية reality إلا الحصيلة الدائمة التجدد لعملية الوجود - أى العملية، الواعية أو غير الواعية، التى يغدو فيها " ما هو كائن"، " شيئا غير ذاته" . كذلك فإن الهوية identity ليست إلا السلب المستمر للوجود الناقص؛ بحيث تستمر الذات فى كونها شيئا غير ذاتها .. وعلى ذلك فكل واقعية reality هى عملية تحقيق للواقع realization -أى نمو "للذاتية".. وهذه الأخيرة" تهتدى إلى نفسها" فى التاريخ، حيث يكون للنمو مضمون عقلى، ويعرف هيجل هذا النمو بأنه "تقدم فى الوعى بالحرية ".

وها هنا نجد مرة أخرى حكم قيمة- وهو فى هذه المرة حكم قيمة يفرض على العالم ككل. ولكن مجرد موضوع، بل يكون ذات وجوده، وألا يستسلم للظروف الخارجية، بل يحول الواقعية الحادثة factuality على واقعية حقيقية realization . هذا التحويل، فى رأى هيجل، هو عصب الطبيعة والتاريخ، وهو البناء الباطن للوجود كله! وقد يكون المرء ميالا إلى الاستخفاف بهذه الفكرة، ولكن من واجبه أن يكون متيقظا لما تنطوى عليه من مضامين.

إن الفكر الجدلى يبدأ بالتجربة التى ندرك فيها أن العالم «غير حر» أى أن الإنسان والطبيعة يوجدان فى أحوال اغتراب، ويوجدان" على خلاف ما هما عليه".. وكل طريقة فى التفكير تستبعد هذا التناقض من منطقها إنما هى منطق باطل.. فالفكر لا "يطابق" الواقع الا بقدر ما يحول الواقع أو يبدله عن طريق فهم بنائه المتناقض.. وهنا يؤدى مبدأ الجدل إلى دفع الفكر إلى ما وراء حدود الفلسفة.. ذلك لأن فهم الواقع الحقيقى يعنى فهم ما تكون عليه الأشياء فى حقيقتها، وهذا بدوره يعنى رفض الواقعية الحادثة factuality والرفض عملية الفكر مثلما هو عملية الفعل.. وعلى حين أن المنهج العلمى يؤدى بنا من الخبرة المباشرة بالأشياء إلى بنائها

الرياضى المنطقى. فإن التفكير الفلسفى يؤدى بنا من الخبرة المباشرة بالوجود existence إلى بنائه التاريخى، وهو مبدأ الحرية.

إن الحرية هى القوة المحركة الكامنة فى أعمق أعماق الوجود. وإن نفس عملية الوجود فى عالم غير حر إنما هى " السلب المستمر لما يهدد بإنكار الحرية". وهكذا فإن الحرية تحمل فى أساسها طابع السلب.. فالوجود اغتراب. وهو فى الآن نفسه العملية التى تعود بها الذات إلى نفسها إذ تفهم الاغتراب وتسيطر عليه.. وهذا يعنى. بالنسبة إلى تاريخ البشرية. بلوغ " حالة انتماء إلى العالم ". يظل فيها الفرد فى انسجام وثيق مع الكل، ولا يكون لشروط عالمه وعلاقاته " موضوعية أساسية مستقلة عن الفرد". على أن هيجل كان متشائما فيما يتعلق باحتمال بلوغ هذه الحالة. ويبدو أن عنصر مهادنة الأوضاع القائمة. وهو العنصر الذى كان ظاهرا بقوة فى أعماله. كان راجعا إلى تشاؤمه هذا إلى حد بعيد- أو إن شئت فقل إلى واقعيته هذه.. فهو يرد الحرية إلى عالم الفكر المحض. وإلى " الفكرة المطلقة ". إنها مثالية العاجز- هذا هو المصير الذى يشترك فيه هيجل مع التراث الرئيسى فى الفلسفة.

وهكذا يصبح التفكير الجدلى سلبيا فى ذاته.. فوظيفته هى القضاء على ما يشعر به الإنسان فى موقفه الطبيعى من ثقة بالذات ورضا عنها واكتفاء بها. وهدم الثقة المبذولة فى قدرة الوقائع وفى لغتها. والبرهنة على أن اللاحرية كامنة فى قلب الأشياء إلى حد أن نمو متنا قضاتها الباطنة يؤدى بالضرورة إلى تغير كيفى.. هو انفجار الأوضاع القائمة وإصابتها بكارثة ماحقة .. ويرى هيجل أن مهمة المعرفة هى التعرف على العالم بوصفه" عقلا" عن طريق فهم جميع موضوعات الفكر على أنها عناصر وجوانب لكل يتحول إلى عالم واع فى تاريخ البشرية.. وهكذا يتجه التحليل الجدلى آخر الأمر إلى أن يصبح تحليلا تاريخيا، تبدو فيه الطبيعة ذاتها جزءا من تاريخها الخاص وتاريخ الإنسان ومرحلة من مراحله.. ويصل تقدم الفهم من مرحلة الإدراك العادى الشائع إلى مرحلة المعرفة- يصل إلى عالم سلبى فى صميمه. لأن ما هو واقعى يعارض الإمكانات الكامنة فى ذاته، والتى تصبو هى ذاتها إلى التحقق، وينكرها. فالعقل هو سلب السالب.

لقد كان الشغل الشاغل للفلسفة، حيثما كانت الفلسفة أكثر من مجرد تبرير أيديولوجى أو تدريب ذهنى، هو تفسير ما هو موجود من خلال ما ليس بموجود. ومواجهه الوقائع المعطاة بما هو خارج عنها.. وأن وظيفة السلب فى الفكر الفلسفى. من حيث هو قوة تعمل على تحرير هذا الفكر. لتتوقف على الاعتراف بأن السلب فعل موجب: أى أن ما هو موجود يستبعد ما ليس بموجود، وبذلك يستبعد إمكاناته الخاصة. ومن ثم فإن التعبير عما هو موجود وتعريفة من خلال ما هو فيه فحسب. إنما هو تشويه وتزييف للواقع.. فالواقع مغاير لما يصاغ فى منطق الوقائع ولغتها، وزائد عنه. وهنا نجد حلقة الاتصال العميقة بين الفكر الجدلى وجهود أدب الطليعة.. وأعنى بحلقة الاتصال هذه، محاولة كسر سيطرة الوقائع على الكلمة، والتحدث بلغة ليست هى لغة أولئك الذين يقررون الوقائع وينفذونها ويستفيدون منها.. وكلما اتجهت قوة الوقائع المعطاة إلى أن تكون شمولية، تستوعب فى ذاتها كل معارضة، وتعرف عالم المقال بأسرة، بدت محاولة التكلم بلغة التناقض محاولة لا عقلية، غامضة، مصطنعة، على نحو متزايد.. وليست المسألة مسألة تأثير مباشر أو غير مباشر من هيجل فى الحركات الطليعية الأصيلة. وإن كان هذا واضحا عند مالارميه mallarmé وفييه دوليل آدام villiers de I,isle-adam وعند السريالية وبرخت Brecht . بل الأصح أن يقال إن اللغة الجدلية واللغة الشعرية تلتقيان على أرض مشتركة.

والعنصر المشترك بينهما هو البحث عن "لغة صادقة" — لغة السلب بوصفة "الرفض العظيم" لقبول قواعد لعبة نردها مغشوش.. إن من الضرورى أن نجعل الغائب حاضرا لأن القدر الأكبر من الحقيقة يكمن فيما هو غائب.. وذلك هو ما تعبر عنه عبارة مالارميه الكلاسيكية:

"إننى أقول : زهرة! ومن ثنايا النسيان الذى يلغى فيه صوتى كل المعالم، يرتفع بنغم موسيقى ما هو مختلف عن كل نبات مزهر معروف، وما لا يوجد فى أية باقة— وهو الفكرة ذاتها، والرقة ذاتها". فالكلمة فى اللغة الأصيلة:

"ليست تعبيرا عن شيء، بل هي غياب هذا الشيء .. إن الكلمة تخفي الأشياء وتفرض علينا إحساسا بغياب شامل، بل بغيابها هي ذاتها"[1].

وهكذا فإن الشعر هو القدرة على "إنكار الأشياء"– وهي القدرة التي ينسبها هيجل، على نحو لا يخلو من مفارقة، إلى كل تفكير أصيل.. ويؤكد فاليري أن:

"الفكر، باختصار، هو الجهد الذي يحيي في داخلنا ما لا وجود له"[2]

وهو يطرح هذا السؤال البلاغي: " ماذا نكون نحن أذن بدون معونة مالا يوجد؟"[3].

إن هذا ليست "وجودية". إنها شيء أعظم حيوية وأشد يأسا: إنها الجهد الذي يبذل من أجل مناقضة واقع يكون فيه كل منطق وكل حديث باطلا بقدر ما يكونان جزءاً من كل مشوه.. وإذا كانت ألفاظ لغة التناقض وقواعدها النحوية تظل هي ذاتها ألفاظ اللعبة وقواعدها (إذ لا يوجد غيرها). فإن اللغة الجديدة تعيد تعريف التصورات التي تصاغ في لغة اللعبة بأن تربطها بسلبها المتعين determinate negation .. وهذا التعبير، الذي يشير إلى المبدأ المسيطر على الفكر الجدلي، لا يمكن إيضاحه إلا في تفسير حرفي لنص كتاب "المنطق" لهيجل .. وحسبنا هنا أن نؤكد أن التناقض الجدلي يتميز، بفضل هذا المبدأ، من كل تضاد مزيف مبتذل، ومن كل تهريج وتجديد رخيص.. فالسلب يكون متعينا إذا كان يرد الأوضاع القائمة إلى العوامل والقوى الرئيسية التي تعمل على هدمها، وعلى إيجاد الحلول البديلة الممكنة خارج نطاق الوضع الراهن.. وهذه العوامل والقوى، في حاله الواقع الإنساني، هي عوامل وقوى تاريخية، ويصبح السلب المتعين آخر الأمر سلبا سياسيا. وهو بهذا الوصف قد يجد التعبير الأصيل عنه في اللغة غير السياسة. ولاسيما إذا أصبح البعد السياسي بأسره جزءاً لا يتجزأ من الوضع القائم.

إن المنطق الجدلي منطق نقدي، فهو يكشف أحوالا ومحتويات للفكر تعلو على النمط المقنن للمبادئ المستخدمة والسارية.. وليس الفكر الجدلي هو الذي يخترع

---

(1) أنظر مقال موريس بلانشون في مجلة Les temps modernes بعنوان Le Paradoxe d, Aytre يونية ١٩٤٦، ص ١٥٨٠ وما يليها.

(2) " المؤلفات" نشرتها Bibliothéque de la Pléiade المجلد الأول، ص ١٣٣٣.

(3) المرجع نفسه، ص ٩٦٦.

هذه المحتويات. بل هي قد انضافت للمفاهيم خلال التراث الطويـل للفكـر والفعـل. وكل ما يفعلة التحليل الجدلى هو أنه يجمعها ويعيد تنشيطها، وهو يسـتعيد المعـانى المحرمة. وبذلك يكاد يبدو كما لو كان عودة لما يراد قمعـه. أو علـى الأصح إطلاقا واعيا له من عقاله! فلما كان عالم المقال القائم هو عالم غير حر. فـإن الفكـر الجـدلى يكون بالضرورة هداما، وأى تحرر يستطيع أن يجلبه إنما هو تحرر فى الفكر. تحـرر نظرى. ومع ذلك فإن انفصال الفكر عن الفعل، والنظرية عـن العمـل التطبيقـى. هـو ذاته جزء من العالم غير الحر.. فليس فى وسـع أى فكـر أو أيـة نظريـة أن تخلصنـا منه، ولكن النظرية يمكن أن تساعد على تمهيد الأرض بحيث تصبـح عـودة الوحـدة بينهما ممكنة. وقدرة الفكر على وضع منطق ولغة للتناقض هى شرط أساسـى لحقيـق هذه المهمه.

ففيم تكمن قوة الفكر السلبى إذن؟ إن التفكير الجـدلى لم يحـل بـين هيجـل وبين الارتقاء بفلسفته إلى مرتبة المذهب المنسق الشامل، الذى يؤكد العنصر الإيجـابى آخر الأمر تأكيدا قاطعا.. وإنى لأعتقد أن فكرة "العقل" ذاتها هى العنصر غير الجدلى فى فلسفة هيجل... ففكرة "العقل" هذه تشتمل على كل شىء، وهى فى نهاية الأمر تغتفر كل شىء، إذ أن مكانها ووظيفتها تكمن فى الكل، والكـل بمعـزل عـن الخير والشر. والصواب والخطـأ.. بـل إنـه قـد يكـون لنـا الحـق.مـن الوجـهتين المنطقيـة والتاريخية معا، فى تعريف " العقل" علـى نحـو يتضمـن فـى ذاتـه الـرق، ومحـاكم التفتيش، وتشغيل الأطفال، ومعسكرات التعذيب، وغرف الغازات السامة، وتكديس الأسلحة النووية.. فمن الممكن جدا أن توصف هذه الأمور كلها بأنها كانت أجـزاء لا تتجزأ من تلك المعقولية، التى تحكمت فى التـاريخ المـدون للبشـر.. فـإن كـان الأمـر كذلك، كانت فكرة "العقل" ذاتها فـى خطـر، إذ أنـها تتكشـف بوصفـها جـزءا، لا بوصفها هى الكل.. وليس معنى ذلـك أن العقـل يتجلـى عـن مطلبـه فـى أن يواجـه الواقع بحقيقة هذا الواقع.. بل إن الأمر علـى العكـس مـن ذلـك: فعندمـا اتخـذت النظرية الماركسية طابعها بوصفها نقدا لفلسفة هيجل، فعلت ذلك باسم العقـل. وإنـه لما يتمشى مع أعمق اتجاهات تفكير هيجل، أن "تلغى" فلسفته أو "ترفع". لا عـن طريق الاستعاضة عن العقل بمعايير معينة خارجة عن نطاق العقـل. بـل عـن طريـق

إرغاء العقل ذاته على الاعتراف بمدى ما لا يزال ينطوي عليه حتى الآن من عناصر لا عقلية، عمياء، وبمدى كونه ضحية لقوى لا يمكن السيطرة عليها.. إن العقل، بوصفه المعرفة النامية والتطبيقية للإنسان– أي بوصفه "فكرا حرا"– كان له دور أساسي في خلق العالم الذي نحيا فيه.. ومع ذلك فقد كان له أيضا دور أساسي في الإبقاء على الظلم والشقاء والعذاب . غير أن "العقل" و"العقل" وحده، هو الوسيلة الكفيلة بتصحيح أخطائه

لقد استبق هيجل، في كتاب" المنطق". الذي يؤلف الجزء الأول من "نسق الفلسفة". استبق على نحو يكاد يكون حرفيا. الفكرة التي يقول بها بارسيفال في دراما فاجنر المشهورة: "إن اليد التي تسبب الجرح هي بدورها التي تداويه"[1] وكان ذلك في سياق قصة الكتاب المقدس عن سقوط الإنسان. فمن الجائز أن تكون المعرفة قد سببت الجرح الذي يصيب وجود الإنسان. وهو الجريمة والإثم. ولكن البراءة الثانية و"التوافق الثاني". لا يمكن اكتسابهما إلا من المعرفة . ولا يمكن أن يتم الخلاص على يد "أحمق سادج"[2]. وهكذا فإن هيجل يربط على نحو وثيق بين التقدم في الحرية والتقدم في الفكر. وبين الفعل والنظرية. مخالفا في ذلك أنصار الجهالة الذين يؤكدون حقوق اللا معقول في مقابل العقل. وحقيقة الطبيعي في مقابل الذهني .. ولما كان قد سلم بالشكل التاريخي المحدد "للعقل". الذي تم التوصل إليه في عصره، على أنه هو ذاته حقيقة "العقل". فإن التقدم الذي تجاوز هذا الشكل "للعقل" لابد أن يكون تقدما "للعقل" ذاته.. ولما كانت مهادنة العقل للنظم الاجتماعية الظالمة قد أدت إلى استمرار العبودية، فإن التقدم في الحرية يتوقف على أن يصبح الفكر سياسيا. ويتخذ شكل نظرية تثبت أن السلب بديل سياسي كامن في قلب الموقف التاريخي.. وعلى ذلك فإن " الانقلاب" المادي الذي قام به ماركس على هيجل لم يكن تحولا من موقف فلسفي إلى آخر. ولا من الفلسفة

---

[1] منطق هيجل: ترجمة والاس. ص٥٥.

(The logic of hegel) trans.by w.wallace,Clarendon Press, Oxford, 1895

[2] كما هي الحال في دراما بارسيفال لفاجنر، التي أشار إليها المؤلف منذ قليل. (المترجم)

إلى النظرية الاجتماعية. بل كان اعترافا بأن أشكال الحياة القائمة قد بلغت مرحلة سلبها التاريخي.

هذه المرحلة التاريخية غيرت موقف الفلسفة وكل تفكير معرفي.. فمنذ تلك المرحلة. أصبح كل التفكير لا ينم عن وعي بالزيف الجذري لأشكال الحياة القائمة تفكيرا باطلا. والخروج عن هذا الوضع الشامل ليس منافيا للأخلاق فحسب. بل هو زيف.. ذلك لأن الواقع قد أصبح واقعا تكنولوجيا. وأصبحت الذات الآن منضمة إلى الموضوع إلى حد بلغ من وثوقه أن فكرة الموضوع أصبحت تشمل الذات بالضرورة.. ولم يعد الخروج عن هذه العلاقة المتبادلة يؤدي إلى حقيقة أكثر أصالة. بل إلى خداع. لأن من الواضح أن الذات نفسها. حتى في هذا المجال. إنما هي جزء لا يتجزأ من الموضوع كما يحدد علميا. فالذات التي تلاحظ. وتقيس. وتحسب. في المنهج العلمي. والذات التي تحسب بأمور الحياة اليومية- كلتاهما تعبر عن نفس الذاتية. أي الإنسان. ولم يكن المرء بحاجة إلى الانتظار حتى هيروشيما كيما تتفتح عيناه على هذه الهوية.. وكما حدث من قبل في هذه الأحوال. فإن الذات التي قهرت المادة تعاني من وطأة كشفها الثقيلة. ذلك لأن أولئك الذين يتحكمون في هذا الكشف ويوجهونه قد استخدموه في خلق عالم تعمل فيه أسباب الرفاهية المتزايدة في الحياة. والقوة المتعاظمة للجهاز الإنتاجي. على إبقاء الإنسان في حالة عبودية أمام الوضع القائم.. أما تلك الجماعات الاجتماعية التي حددتها النظرية الجذلية بوصفها قوى السب والرفض. فهي إما قد انهزمت. وإما هادنت النظام القائم.. وهكذا فإن قوة التفكير السلبي تقف مدانة عاجزة أمام قوة الوقائع القائمة.

إن قوة الوقائع هذه قوة طاغية. فهي قدرة الإنسان على الإنسان. وقد بدت كأنها حالة موضوعية معقولة.. وضد هذا المظهر البادي. يواصل الفكر الاحتجاج باسم الحقيقة وكذلك باسم الواقع. إذ أن الواقع الأعلى و الأشمل هو أن الوضع القائم يحافظ على بقائه عن طريق التهديد المستمر بالدمار الذرى. وعن طريق تبديد الموارد على نحو لم يعرف له من قبل نظير. وعن طريق الهزال الفكري. وأخيرا. وليس آخرا. عن طريق القوة الغاشمة.. هذه هي المتناقضات التي لم تحل .. وهي تحدد معالم كل واقعة منفردة وكل حادث منفرد. وهي تتغلغل في عالم الفكر النظرى

والفعل العملي بأسره.. وعلى ذلك فإنها تحدد أيضا معالم منطق الأشياء- أي طريقة التفكير القادرة على اختراق حاجز الأيديولوجية وفهم الواقع في كليته.. إن أى منهج لا يستطيع أن يدعى لنفسه احتكار المعرفة. ولكن أي منهج لا يمكن أن يبدو أصيلا إذا لم يعترف بأن القضيتين الآتيتين تقدمان وصفا ذا معنى ودلالة للوضع الذي نوجد فيه: " الكل هو الحقيقة"، والكل باطل.

ولقد قمت، من أجل هذه الطبعة، بمراجعة الملحق الذي أضفته فى عام ١٩٥٤ إلى قائمة المراجع.. كما حذفت الخاتمة التي كتبت للطبعة الثانية لأنها كانت تعالج بطريقة مركزة أكثر مما ينبغي، تطورات سأناقشها بمزيد من التوسع فى كتابي القادم. وهو دراسة للمجتمع الصناعي المتقدم.

مارس ١٩٦٠ هر برت ماركيوز

من مقدمة الطبعة الأصلية

إن مضمون أى عمل فلسفي حقيقي لا يظل دون تغيير بمضى الوقت.. فإذا كانت لمفاهيمه صلة أساسية بأهداف الناس ومصالحهم، فإن حدوث تغير أساسي فى الموقف التاريخى يجعلهم ينظرون إلى تعاليم هذا العمل فى ضوء مخالف.. وإن ظهور الفاشية فى عصرنا هذا ليستدعى إعادة تفسير لفلسفة هيجل.. وأملنا هو أن يثبت التحليل الذى نقدمه هاهنا أن مفاهيم هيجل الأساسية معادية للاتجاهات التى أدت إلى الفاشية نظريا وتطبيقا.

ولقد كرسنا الباب الأول من الكتاب لعرض بناء المذهب الهيجلى.. وحاولنا فى الوقت ذاته أن نتجاوز الشرح البحث، وأن نلقى ضوءا على ما تنطوى عليه أفكار هيجل من عناصر تكررت هى ذاتها فى التطور التالي للفكر الأوروبي، ولا سيما فى النظرية الماركسية.

ولقد كان من الضروري أن تتعارض معايير هيجل النقدية والعقلية، وجدله بوجه خاص، مع الواقع الاجتماعي السائد.. ولهذا السبب كان من الممكن أن يسمى مذهبه بحق **فلسفة سلبية**، وهو الاسم الذى أطلقه عليه خصومة المعاصرون له. وقد ظهرت فى العقد التالى لموت هيجل **فلسفة إيجابية** (أو) وضعية ترمى إلى إزالة تأثير اتجاهاته الهدامة، وأخذت هذه الفلسفة على عاتقها أن تخضع العقل لسلطة الواقع.. وأن الصراع الذى حدث بعد ذلك بين الفلسفة السلبية والفلسفة الإيجابية (أو الوضعية) ليقدم مفاتيح متعددة تساعد على فهم نشأة النظرية الاجتماعية الحديثة فى أوروبا(*).

هربرت ماركيوز

(*) المقدمة بقية تبلغ حوالى صفحة، معظمها مخصص لطريقة المؤلف فى ترجمة النصوص إلى الإنجليزية، وللأشخاص والهيئات التى يشكرها المؤلف، وهى لا تهم القارئ العربى فى شىء. (المترجم)

الباب الأول

أسس فلسفة هيجل



مدخل

١- الإطار التاريخى الاجتماعي

وصفت المثالية الألمانية بأنـها نظريـة الثـورة الفرنسـية.. ولا يعنـى ذلـك أن "كانت وفشته وشلنج وهيجل" قدموا تفسـيرا نظريـا للثـورة الفرنسـية. بـل يعنـى أن الدافع الأكبر لهم إلى كتابة فلسفتهم هو رد الفعل علـى التحـدى القـادم مـن فرنسـا. بغية إعادة تنظيم الدولة والمجتمع على أسـاس عقلـى. بحيـث يمكـن التوفيـق بـين النظم الاجتماعية والسياسية وبين حرية الفرد ومصالحه .. وعلـى الرغـم ممـا وجهـه المثاليون الألمان مـن نقـد مريـر إلى عـهد الإرهـاب فـى الثـورة، فإنـهم أجمعـوا علـى الترحيب بالثورة ذاتها، ووصفوها بأنها فجر عهد جديد، وعملـوا جميعـا علـى ربـط مبادئهم الفلسفية بالمثل العليا التى دعت إليها الثورة.

وهكذا تظهر أفكار الثورة الفرنسية فى صميم المذاهب المثالية. وتحدد بناءها الفكري إلى حد بعيد. فالثورة الفرنسية، كما رآهـا المثـاليون الألمـان، لم تقتصـر علـى إلغاء النزعة الإقطاعية المطلقة، و إحلال النظام الاقتصادي والسياسي للطبقة الوسطى محلها، بل إنها أكملت ما بدأته حركة الإصلاح الدينى فـى ألمانيـا. فحـررت الفـرد وجعلت منه سيدا لحياته، يعتمـد فيـها علـى نفسـه فحسـب.. وهكـذا لم يعـد مـن المحتم أن يظل مركز الإنسان فى العـالم، وطريقـة عملـه واسـتمتاعه بأوقـات فراغـه متوقفا على سلطة خارجية. بل أصبح يتوقف علـى نشـاطه العقلـى الحـر.. وتحقـق للإنسان الانتقال من الفترة الطويلة التى ظل فيها مفتقرا إلى النضج والتـى كـان فيـها ضحية لقوى اجتماعية وطبيعية طاغية، وأصبح هو الذات المستقلة التـى تتحكـم فـى تطورها الخاص.. ومنذ ذلك الحين أصبح تقدمه فـى المعرفـة هـو الـذى يوجهـه فـى صراعه مع الطبيعة ومع التنظيم الاجتماعي وأصبح العالم نظاما عقليا.

على أن المستقر الذى انتهت إليه المثل العليا للثورة الفرنسـية كـان عمليـات الرأسمالية الصناعية.. وجاءت إمبراطورية نابليون فعملـت علـى تصفيـة الاتجاهـات

المتطرفة، ودعمت في الوقت ذاته النتائج الاقتصادية للثورة .. وفسر الفلاسفة الفرنسيون في هذه الفترة تحقيق العقل بأنه إطلاق الصناعة من عقالها.. وبدا الإنتاج الصناعي قادرا على تقديم كل الوسائل اللازمة لإشباع الحاجات البشرية.. وهكذا ففي نفس الوقت الذى شهد هيجل فيه مذهبه، كان سان سيمون في فرنسا يزجي المديح للصناعة بوصفها القوة الوحيدة القادرة على أن تقود البشرية إلى الحرية وإلى تكوين مجتمع عاقل.. فالعملية الاقتصادية بدت عندئذ على أنها أساس العقل .

ولقد كان النمو الاقتصادي في ألمانيا متخلفا إلى حد بعيد عنه في فرنسا وإنجلترا. ونظرا إلى أن الطبقة الوسطى الألمانية كانت ضعيفة مشتتة بين أقاليم متعددة، وكانت مصالحها متباينة، فقد كان من العسير عليها أن تتطلع إلى ثورة.. ولم تكن المؤسسات الصناعية القليلة الموجودة إلا جزءاً صغيرة داخل نظام إقطاعي قديم العهد.. وكان الفرد في وجوده الاجتماعي إما مستعبدا، وإما مستعبدا غيره من الناس.. ومع ذلك فقد كان في وسعه، بوصفه كائنا مفكرا، أن يفهم على الأقل التضاد بين الواقع البائس الموجود في كل مكان، وبين الإمكانات البشرية التي أطلقها العصر الجديد من عقالها.. وكان في استطاعته، بوصفه شخصا أخلاقيا، أن يحتفظ بكرامته البشرية واستقلاله الذاتي في حياته الخاصة على الأقل. وهكذا فبينما كانت الثورة الفرنسية قد بدأت بالفعل في تأكيد حقيقة الحرية، كانت المثالية الألمانية لا يشغلها إلا البحث في فكرة الحرية فحسب.. ومعنى ذلك أنها نقلت الجهود التاريخية العينية التي بذلت لإقامة شكل معقول من أشكال الحكم، إلى المستوى الفلسفي، بحيث تجلت هذه الجهود في المحاولات التي بذلت من أجل إيضاح معالم فكرة العقل.

ويحتل مفهوم العقل مكانة مركزية في فلسفة هيجل.. فقد كان من رأيه أن التفكير الفلسفي لا يفترض مقدما أي شيء عداه، وأن التاريخ يبحث في العقل، وفيه وحده، وأن الدولة إنما هي تحقق العقل.. على أن هذه العبارات لن تكون مفهومة لو فسر العقل على أنه تصور ميتافيزيقي محض، إذ أن فكرة هيجل عن العقل قد ظلت محتفظة بالأماني المادية في تحقيق نظام عقلي حر للحياة، وإن كانت قد احتفظت بها بصورة مثالية.. ومن هنا فإن تأليه روبسبير للعقل بوصفه

"الكائن الأعلى" كان مناظرا لتمجيد العقل في مذهب هيجل.. ولب الفلسفة الهيجلية إنما هو بناء تستمد تصوراته- وهى الحرية، والذات، والذهن، والفكرة- من فكرة العقل.. وما لم ننجح في الكشف عن مضمون هذه الأفكار والارتباط الباطن بينها، فسوف يظل مذهب هيجل يبدو ميتافيزيقا غامضا، مع أنه في الواقع لم يكن كذلك أبدا.

ولقد ربط هيجل نفسه بين تصوره للعقل وبين الثورة الفرنسية، وأكد هذه الرابطة أعظم تأكيد.. فالثورة قد طالبت " بألا يعترف بصحة أى شيء في أي دستور سوى ما يتعين الاعتراف به وفقا لحقوق العقل"[1] وقد زاد هيجل فيما بعد هذا التفسير تفصيلا في محاضراته عن "فلسفة التاريخ"، فقال: " لم يحدث في أى وقت مضى، منذ أن ظهرت الشمس في قبة السماء، ودارت الكواكب حولها، أن أدرك الإنسان أن وجوده يتركز في رأسه، أى في الفكر، الذى يستلهمه الإنسان في بناء عالم الواقع.. لقد كان انكساجوراس أول من قال إن العقل (النوس) يحكم العالم، ولكن الإنسان لم يتقدم إلى حد الاعتراف بالمبدأ القائل إن الفكر ينبغي له أن يحكم الواقع الروحي إلا في هذه الفترة وحدها.. ومن ثم فقد كان ذلك فجرا عقليا مجيدا، وكان عهدا شاركت في الاحتفال به كل الكائنات المفكرة"[2].

ولقد كان هيجل يرى أن التحول الحاسم الذى طرأ على التاريخ مع الثورة الفرنسية كان انتقال الإنسان إلى الاعتماد على عقله، وتجاسره على إخضاع الواقع المعطى لمعايير العقل.. وقد شرح هيجل التطور الجديد عن طريق وضع تضاد بين استخدام العقل وبين الامتثال غير النقدي للأوضاع السائدة في الحياة " فلا شيء يعقل ما لم يكن نتيجة تفكير ". وقد أخذ الإنسان على عاتقه أن ينظم الواقع وفقا لمتطلبات تفكيره العقلي الحر بدلا من الاكتفاء بتشكيل أفكاره وفقا للنظام القائم والقيم السائدة.. إن الإنسان كائن مفكر.. وعقله يتيح له أن يتعرف على إمكاناته الخاصة، وعلى إمكانات عالمه.. ومن ثم فهو ليس واقعا تحت رحمة الوقائع المحيطة

---

(1) "حول مؤتمر مجالس مقاطعات فورتمبرج" في: كتابات في الفلسفة وفلسفة القانون(الحق). ليبتسج ١٩١٣. ص ١٩٨. (Ueber die Verhandlung der Württembergischen Landstände, Schriften zurpo
(Litik und Rechtsphilosophie,ed Georg Lasson)

(2) فلسفة التاريخ. ترجمة J.Sibree نيويورك ١٨٩٩، ص ٤٤٧.

به. وإنما هو قادر على إخضاعها لمعيار أرفع، هو معيار العقل. ولو أسلم الإنسان لها قياده، لوصل إلى تصورات تكشف عن تضاد بين العقل وبين الأوضاع القائمة.. وقد يصل إلى أن التاريخ إنما هو صراع دائم من أجل الحرية، وأن فردية الإنسان تقتضي أن تكون الملكية عنده وسيلة لتحقيق ذاته. وأن يكون للناس جميعا حق متساو في تنمية ملكاتهم البشرية.. ولكن الواقع الفعلى هو أن العبودية واللامساواة هي السائدة، وأن معظم الناس يفتقرون افتقارا تاما إلى الحرية. ومحرومون من كل ما كانوا يملكون.. ومن ثم فمن الواجب تغيير الواقع "غير المعقول" إلى أن يصبح متمشيا مع العقل.. أي أن من اللازم، في الحالة الراهنة. إعادة تنظيم النظام الاجتماعي القائم. والقضاء على النزعة الاستبدادية ومخلفات الإقطاع، وإقامة نظام من المنافسة الحرة. وتحقيق المساواة بين الأفراد جمعيا أمام القانون. وما إلى ذلك.

وفي رأى هيجل أن الثورة الفرنسية هي التي أعلنت السلطان المطلق للعقل على الواقع.. وهو يجمل رأيه هذا بقوله إن مبدأ الثورة الفرنسية قد أكد أن الفكر ينبغي أن يجمل الواقع.. والحق أن هذا القول ينطوي على مضامين تصل في تعمقها إلى لب فلسفته ذاتها.. **فالفكر ينبغي أن يتحقق في التنظيم الفعلي لحياتهم الاجتماعية والفردية.. ومع ذلك فإن التفكير يختلف باختلاف الأفراد.** وهذا يؤدى إلى تباين بين الآراء الفردية لا يمكن أن يتيح مبدأ يوجه التنظيم المشترك للحياة.. وما لم تكن لدى الإنسان تصورات ومبادئ فكرية تشير إلى شروط ومعايير ذات صحة مطلقة، فلن يستطيع فكره أن يدعى أنه يحكم الواقع.. ويعتقد هيجل. تمشيا مع تراث الفلسفة الغربية. أن مثل هذه التصورات والمبادئ الموضوعية موجودة. وهو يطلق على مجموعها الكلى اسم العقل.

لقد كانت فلسفات عصر التنوير الفرنسي والفلسفات الثورية التالية لها تنظر جمعيا إلى العقل بوصفه قوة تاريخية موضوعية تستطيع، بمجرد أن تحرر من قيود الطغيان، أن تجعل العالم مكانا يتحقق فيه التقدم والسعادة.. وكانت ترى أن قوة العقل، لا قوة السلاح، هي التي ستنشر مبادئ ثورتنا المجيدة"[1]. ففي استطاعة

---

[1] من كلمات روبسبير، اقتبسها" جورج ميشون Georges Michon في كتابة
(Robespierre et la guerre révolutionnaire, paris, 1937, p. 134)

العقل. بقوته الخاصة، أن ينتصر على اللامعقولة الاجتماعية ويخلص البشرية من طغاتها.. " إن كل الأوهام تختفي أمام الحقيقة، وكل الحماقات تهوى أمام العقل"[1].

ومع ذلك فلو استخلص المرء من ذلك أن العقل سوف يكشف عن ذاته فورا في الميدان العملي، لكانت تلك عقيدة جامدة لا يدعمها مجرى التاريخ.. ولقد كان هيجل يؤمن بقدرة العقل التي لا تغلب، بقدر ما كان روبسبيير يؤمن بها. وهو القائل أن " تلك الملكة التي يستطيع الإنسان أن يقول إنها خاصة به، والتي هي أعلى من الموت والفساد.. يمكنها أن تتخذ قرارات بذاتها.. فهي تعلن عن نفسها بوصفها عقلا.. ولا تتوقف قدرتها على التشريع على أي شيء آخر. كما لا يمكنها أن تستمد معاييرها من أية سلطة أخرى في الأرض ولا في السماء. "[2] ولكن العقل في رأي هيجل، لا يستطيع أن يحكم الواقع ما لم يصبح الواقع في ذاته معقولا.. وتصبح هذه المعقولية ممكنة عن طريق تغلغل الذات في لب الطبيعة والتاريخ.. وبذلك يصبح الواقع الموضوعي تحقيقا للذات في الوقت نفسه.. تلك هي الفكرة التي أوجزها هيجل في القضية التي تعد أهم قضاياه جمعيا. وأعني بها أن الوجود، في جوهره، "ذات" [3] وهي قضية لا يمكن فهم معناها إلا عن طريق تفسير لكتاب "المنطق" لهيجل، ولكننا سنحاول هنا تقديم شرح مؤقت لها، وهو شرح سوف نتوسع فيه فيما بعد [4].

إن فكرة" الجوهر بوصفة ذاتا" تتصور الواقع على أنه عملية يكون كل وجود فيها توحيدا لقوى متناقضة.. ولا يشير لفظ " الذات" هنا إلى الأنا الأبستمولوجي أو الوعي فحسب، بل إلى طريقة في الوجود هي تلك التي تتسم بها وحدة تطور نفسها في عملية تتسم بالتعارض والتضاد..وكل ما هو موجود لا يكون

---

[1] روبسبيير في تقريرة عن عقيدة الكائن الأعلى، اقتبسه ألبير ما تييز في كتابه
Aibert Mathiez : Autour de Robespierre, paris, 1936, p. 112.

[2] هيجل : مؤلفات الشباب اللاهوتية، توبنجن ١٩٠٧، ص ٨٩.
Theologische Jugendschriften ,ed .H.Nohl.

[3] هيجل : ظاهريات الروح .Phenomenology of Mind, trans. J .B Baillie لندن، ماكميلان ١٩١٠، ص ١٥.

[4] انظر الفصل الثالث والفصل الخامس من هذا الباب.

"واقعيا" أو " حقيقيًا " إلا بقدر ما يمارس فاعليته بوصفه " ذاتا" من خلال كل العلاقات المتناقضة التى تؤلف وجوده .. وعلى هذا النحو ينبغى أن يعد نوعا من "الذات" يمضى بنفسه قدما عن طريق الكشف عن متناقضاته الكامنة.. مثال ذلك أن الحجر لا يكون حجرا إلا بقدر ما يظل هو الشيء نفسه، أى حجرا، طوال فعله ورد فعلة على الأشياء والعمليات التى تتفاعل معه.. فهو يبتل فى المطر، وهو يقاوم ضربة الفأس،وهو يتحمل ثقلا معينا قبل أن يتهاوى.. فكون الشيء حجرا إنما هو صمود متصل أمام كل ما يمارس فعله فى الحجر، فهو عملية متصلة يصير فيها الشيء ويكون حجرا.. والأمر المؤكد هو أن الحجر لا يحس" بالصيرورة" كما لو كان ذاتا واعية.. فالحجر يتغير فى تأثيراته المتبادلة مع المطر، والفأس،والثقيل، وهو لا يغير ذاته .. أما النبات فإنه يكشف عن مكوناته ويطور ذاته.. فهو لا يكون الآن برعما، ثم يصبح بعد ذلك زهرة، بل الأصح أنه هو كل الحركة من البرعم إلى الزهرة إلى الذبول.. فى هذه الحركة يكون النبات ذاته ويحفظها. وهو أقرب إلى أن يكون "ذاتا" فعلية من الحجر بكثير، إذ أن المراحل المتعددة لتطور النبات تنمو من النبات ذاته، وهذه المراحل هى "حياته"، وليست مفروضة عليه من الخارج.

ومع ذلك فإن النبات لا " يفهم " هذا التطور.. وهو لا "يدركه" على أنه تطوره الخاص، ومن ثم فليس فى وسعة أن يحول إمكاناته بالعقل إلى وجود متحقق.. بل إن مثل هذا التحقيق إنما هو عملية تقوم بها الذات الحقه، ولا يتم التوصل إليه الا بوجود الإنسان. فالإنسان وحده هو الذى يملك القدرة على تحقيق ذاته، والقدرة على أن يصبح ذاتا مستقلة بنفسها فى كل عمليات الصيرورة، لأنه هو وحده الذى يملك فهما للإمكانات ومعرفة بالمفاهيم notions بل إن وجوده ذاته إنما هو عملية تحقيق إمكاناته، وتشكيل حياته وفقا لمفاهيم العقل .. وهنا نلتقى بأهم مقولة للعقل، وأعنى بها الحرية.. فالعقل يفترض الحرية مقدما، أى يفترض القدرة على السلوك على أساس من معرفة الحقيقة، والقدرة على تشكيل الواقع طبقا لإمكاناته .. ولا يقدر على تحقيق هذه الغايات إلا الذات التى تملك السيطرة على تطورها الخاص، والتى تفهم إمكاناتها فضلا عن إمكانات الأشياء المحيطة بها.. والحرية بدورها تفترض العقل مقدما، إذ إن المعرفة الفاهمة هى وحدها التى تتيح

للـذات أن تكتسـب هـذه القـدرة وتمارسـها .. وتلك معرفـة لا يملكـها الحجـر ولا النبات.. فكلاهما يفتقر إلى المعرفة الفاهمة. وبالتالى إلى الذاتية الحقة .. "أما الإنسان فهو الذى يعرف ما يكونه — وبهذا وحـده يكـون حقيقيًـا .. وبـدون هـذه المعرفـة لا يكون العمل والحرية شيئا"[1].

إن أقصى ما يصل إليه العقل هو الحرية. والحرية هى عين وجود الـذات.. ومن جهة أخرى. فالعقل ذاته لا يوجد إلا من خلال تحققه. أو من خـلال العمليـة التى يصير بها حقيقة واقعة.. إن العقل لا يكون قوة موضوعية وحقيقة موضوعيـة إلا لأن كل أحوال الوجود أحوال للذاتية. وأحوال للتحقق. بدرجات متفاوتة.. فـالذات والموضوع لا تفصلهما هوة لا تعبر. لأن الموضوع نفسه نوع من الذات. ولأن كل أنـواع الوجود تبلغ قمتها فى الـذات الحـرة" الشـاملة" التـى تسـتطيع أن تحقـق العقـل.. وهكذا تصبح الطبيعة وسيطا لنمو الحرية.

إن حياة العقل لتتجلى فى صراع الإنسان الدائم من أجل فهم ما هو موجـود وتشكيله وفقا للحقيقة المفهومة .. كذلك فإن العقل قـوة تاريخيـة أساسـا .. فتحققـة يحدث بوصفة عملية متطورة فى العالم الزمانى المكانى. وهو فى نهاية المطاف ليـس إلا التاريخ الكامل للبشرية.. واللفظ الذى يشير إلى العقـل بوصفـه تاريخـا هـو الـروح Geist الذى يدل علـى العـالم التـاريخى منظـورا إليـه فـى علاقتـه بـالتقدم العقلـى للإنسانية — أعنى العالم التاريخى. لا بوصفه سلسـلة مـن الأفعـال والأحـداث. بـل بوصفه صراعا لا ينقطع من أجل تشكيل العالم تبعا للإمكانات البشرية المتزايدة.

ويرتب التاريخ فـى عصـور متباينـة. يـدل كـل منـها علـى مسـتوى خـاص للتطور. ويمثل مرحلة محددة فى تحقيق العقل .. ولابـد مـن فـهم كـل مرحلـة مـن حيث هى كل. من خلال أساليب التفكير والحياة السائدة المميزة لهـا. ومـن خـلال نظمها السياسية والاجتماعية. وعلمها ودينها وفلسفتها.. وإذا كان تحقيق العقل يمر بفترات متباينة. فإنه لا يوجد مع ذلك إلا عقل واحد. مثلمـا أنـه لا يوجـد إلا كـل

---

[1] محاضرات فى تاريخ الفلسفة.
Vorlesungen überdie Geschichteder Philosophie. ed. J. Hoffmeister.
ليبتسج ١٩٣٨، ص ١٠٤.

واحد وحقيقة واحدة، هى حقيقة الحرية.. " هذا الهدف النهائى هو ما كان مسار التاريخ العالمى يهدف إليه على الدوام، وهو الذى بذلت من أجله تلك التضحيات التى قدمت من قبل، ولا تزال تقدم، على مذبح الأرض الهائل. خلال العصور الطويلة الماضية. هذا هو الهدف النهائي الوحيد الذى يحقق ذاته. وهو نقطة الارتكاز الوحيدة وسط السلسلة المتصلة من الحوادث والظروف. وهو الحقيقة الحقة الوحيدة." [1]

إن من المحال وجود وحدة مباشرة من العقل.. بل إن الوحدة لا تتحقق إلا بعد عملية طويلة،تبدأ عند أدنى مستويات للطبيعة. وترتفع حتى أعلى شكل للوجود.أعنى الذات الحرة العاقلة التى تحيا وتسلك من خلال وعيها الذاتى بإمكاناتها.. وما دامت هناك أيه ثغرة بين الواقع والممكن. فلا بد من التأثير فى الأول وتغييره إلى أن يصبح متمشيا مع العقل.. وما دام الواقع لم يخضع لتشكيل العقل. فإنه لا يكون قد أصبح واقعا على الإطلاق.بالمعنى المؤكد للكلمة.. وهكذا فإن الواقع يغير معناه فى داخل البناء التصورى لمذهب هيجل. فكلمة " الواقعى" real يصبح لها معنى لا يدل على ما هو موجود بالفعل (بل إن كلمة المظهر هى الأقرب عن التعبير عن هذا الأخير)، بل على ما يوجد فى صور مطابقة لمعايير العقل.. فالواقعي real هو المعقول، ولا شيء غيره.. مثال ذلك أن الدولة لا تصبح حقيقة واقعة إلا عندما تكون مطابقة للإمكانات المعطاة للناس،وعندما تتيح تنميتها كاملة.. وأى شكل أولى أو مبدئي للدولة لا يكون قد أصبح معقولا بعد. ومن ثم فهو لم يصبح واقعيا بعد..

وهكذا فإن لمفهوم العقل عند هيجل طابعا نقديا خلافيا polemic مميزا. فهو مضاد لكل استعداد لقبول الأوضاع القائمة.. وهو ينكر سيطرة كل شكل سائد من أشكال الحياة عن طريق إثبات الأضداد التى تقضى به إلى أشكال أخرى.. وسوف نحاول أن نثبت أن " روح المناقضة" تفضى به إلى تدفع منهج هيجل الجدلى إلى الأمام. [2]

---

[1] فلسفة التاريخ، ص ١٩-٢٠.

[2] وصف هيجل ذاته لب جدله بأنه " روح المناقضة" (انظر: اكرمان: أحاديث مع جوته فى أخريات سنى حياته، ٨ أكتوبر ١٨٢٧)
Eckerman: Gespräche mit Goethe in den letzten Jahren seiner Lebens .

فى عام ١٧٩٣ كتب هيجل إلى شـلينج يقـول" إن العقـل والحريـة سـيظلان هما المبدآن اللذان نؤمن بهما".. والواقع أنه لم تكن توجـد فـى كتاباتـه المبكـرة هـوة بين المعنى الفلسفى والاجتماعي لهذين المبدأين اللذين كان يعبر عنـهما بنفـس اللغـة الثورية التى استخدمها اليعاقبة الفرنسيون .. فهو يقول مثلا إن أهمية عصـره تكمـن فى أن " الهالة التى أحاطت بكبار الغاصبين وآلهة الأرض قـد اختفـت.. فالفلاسـفة يبرهنون على كرامة الإنسان، وسوف يتعلم الناس كيـف يشـعرون بـها .ولـن يكتفـوا بالمطالبة بحقوقهم، التى تمرغت فى الوحل، بل إنهم سوف ينـتزعون هـذه الحقـوق بأيديهم، ويجعلونها ملكا لهم.. لقد لعب الدين والسياسة لعبة واحدة، إذ أن الديـن قد علم الناس ما أراد الطغيان أن يلقنهم إياه، وهو احتقار الإنسـانية وعجـز الإنسـان عن بلوغ الخير وتحقيق ماهيته بجهوده الخاصة."[1] بل إننا نجد لديه عبارات أشـد تطرفا، تذهب إلى أن تحقيق العقل يقتضى نظاما اجتماعيا يقلب النظام القـائم..ففـى البرنامج المذهـــبى الأول للمثاليـــــة الألــــانيــة Erstes System-Programm des Deutschen Idealismus, الذى كتـبه عـام ١٧٩٦، نجـدة يقـول : " سـوف أثبت أنه، مثلما أنه لا يوجد فكرة عن الآلة، فكذلك لا توجد فكـرة عـن الدولـة، إذ أن الدولة شيء آلى، على حين أن لفظ الفكرة لا يصح أن يطلق إلا على ما هو موضوع للحرية .. فمن الواجب علينـا أذن أن نتجـاوز الدولـة.. ذلـك لأن كـل دولـة يتعـين عليها أن تعامل الناس الأحرار كما لو كانوا تروسا فى آلة.. وهذا بعينه هو ما ينبغـى ألا تفعله، ومن ثم فلا بد من فناء الدولة." [2]

على أن هيجل أخذ يتجلى بالتدريج عن المضمـون الثـورى للمفـاهيم المثاليـة الأساسية، وأخذ يحاول أن يلائم بينها، على نحو متزايد، وبين الشـكل الاجتمـاعي السائد. وتلك، كما سنرى فيما بعد، عملية يحتمها البناء الفكـرى للمثاليـة الألمانيـة، التـى تحتفـظ بالمبـادئ الحاسمـة للمجتمـع ذى النزعـة الليبراليـة، وتحـول دون أى تجاوز لها.

---

[1] رسالة من هيجل إلى شلنج، أبريل ١٧٩٥، فى رسائل من هيجل وإليه
Briefe von und Hegel, ed. karl Hegle, Leipzig, 1887.

[2] وثائق عن تطور هيجل
Dokumente zu Hegels Entwicklung, ed J. Hoffmeister.
شتتجارت ١٩٣٦، ص ٢١٩ وما يليها.

ومع ذلك فإن الشكل الخاص الذى اتخذه التوفيق بين الفلسفة والواقع فى مذهب هيجل قد تحكم فيه الموقف الفعلى فى ألمانيا خلال الفترة التى وضع فيها مذهبه. ذلك لأن مفاهيم هجيل الفلسفية المبكرة قد صيغت فى عهد كانت فيه الدولة الألمانية (الرايش) فى حالة انحلال.. وكما أعلن هيجل ذاته فى مستهل الكتيب الذى ألفه عن الدستور الألمانى(١٨٠٢)، فإن الدولة الألمانية فى العقد الأخير من القرن الثامن عشر " لم تعد دولة"، إذ أن مخلفات الاستبداد الإقطاعى كانت لا تزال تضرب أطنابها فى ألمانيا. وازداد طغيانها لأنها تفتتت إلى كثرة من النظم الاستبدادية الصغيرة التى يتنافس كل منها مع الآخر.وكانت الدولة " تتألف من النمسا وبروسيا والأمراء الناخبين، و٩٤ أميرا من أمراء الكنيسة والأمراء الزمنيين. و ١٠٣ من البارونات، و ٤٠ أسقفا و٥١ مدينة دولة، أى أنها كانت بالاختصار تتألف من حوالى ٣٠٠ إقليم". ولم يكن لدى الدولة ذاتها" جندى واحد. ولم يكن دخلها السنوى يزيد عن بضعة آلاف من الفلورينات". ولم يكن هناك تشريع مركزى. أمام المحكمة العليا فكانت ساحة تمارس عليها كل ألوان " الجشع والنزوات والرشاوى [1]" وكان رق الأرض لا يزال سائدا، والفلاح لا يزال دابة تمشى على رجلين.. وكان بعض الأمراء لا يزالون يؤجرون رعاياهم أو يبيعونهم ليكونوا جنودًا مرتزقة فى بلاد أجنبية.. كما كانت الرقابة الشديدة مفروضة لقمع أبسط اتجاه مستنير.[2] وقد وصف أحد المعاصرين لتلك الفترة الأوضاع السائدة بقوله: "إن الوضع الراهن فى أمتنا هو أننا نعيش بلا قانون أو عدالة، وبلا حماية من الضرائب التعسفية، غير آمنين على أرواح أبنائنا، أو على حريتنا وحقوقنا، ونحيا ضحايا عاجزين للسلطة الاستبدادية، تفتقر حياتنا إلى الوحدة والروح القومية.[3]"

---

(١) بيرس: حياة الدولة فى ألمانيا قبل الثورة .. هامبورج ١٨٤٥، ص ١٩، ٣٤، ٤١.
T. Perthes : Das Deutsche Statsleben vor der Revolution .

وانظر أيضا: فينك: ألمانيا منذ مائة عام، ليبتسج ١٨٨٧.
W Wenck: Deutschland vor Hundert Jabren.

(٢) فون هايجل: تاريخ ألمانيا منذ وفاة فريدرش الأكبر حتى حل الرايخ القديم.

شتتجارت ١٨٩٩، المجلد الأول، ص ٧٧ وما يليها.
K.T. Von Heigel : Deutsche Geschichte vom Tode Fridrichs des Grossen biszur Auflösung des olten Reichs .

(٣) ى. مولر. فى كتاب فون هايجل المذكور، ص ١١٥.

وعلى خلاف ما كانت عليه الحال فى فرنسا، لم تكن توجد فى ألمانيا طبقة وسطى قوية، واعية، مستنيرة سياسيا. لكى تقود الكفاح ضد هذه النزعة الاستبدادية، بل كانت طبقة النبلاء تحكم دون معارضة.. وقد لاحظ جوته أنه" لم يكن هناك شخص تقريبا فى ألمانيا يخطر بباله أن يشعر بالحسد نحو هذه الكتلة المميزة الهائلة، أو يحقد عليها نظير ما تتمتع به من مزايا كبيرة."[1] فالطبقة الوسطى من سكان المدن كانت مشتتة بين مناطق المدن الكثيرة، التى كانت لكل منها حكومتها ومصالحها الخاصة. ومن ثم فقد كانت عاجزة عن بلورة أية معارضة جادة أو ممارستها.. صحيح أنه كانت هناك منازعات بين النبلاء الحكام وبين الطوائف الحرفية والصناع، ولكن هذه المنازعات لم تصل فى أية حالة إلى مستوى الحركة الثورية.. فكان سكان المدن يرفقون بالالتماسات والشكاوى التى يقدمونها، دعوات بأن يحفظ الله الوطن من "أهل الثورة" [2].

ولقد كانت الجماهير فى ألمانيا قد اعتادت. منذ عهد الإصلاح الدينى، الفكرة القائلة إن الحرية هى بالنسبة إليهم" قيمة باطنة" لا تتعارض مع أى نوع من العبودية، وأن الطاعة الواجب للسلطة القائمة شرط ضروري للخلاص الأبدي، وأن الكدح نعمة من عند الرب.. وأدى طول فترة التدريب على الطاعة والنظام إلى كبت مطالب الحرية والعقل فى ألمانيا وتحويلها إلى العالم الباطن.. إذ كان من الوظائف الرئيسية للبروتستانتية أن تحض الأفراد الذين تحرروا على قبول النظام الاجتماعي الذي ظهر حديثا فى ذلك الحين، بتحويل مطالبهم من العالم الخارجى إلى حياتهم الباطنة.. وقد أكد لوثر الحرية المسيحية بوصفها قيمة داخلية تتحقق على نحو مستقل عن أى شرط خارجي.. وهكذا أصبح الواقع الاجتماعي أمرا لا أهمية له بالنسبة إلى الماهية الحقة للإنسان.. وتعلم الإنسان كيف يوجه إلى نفسه مطلبه

---

(1) الشعر والحقيقة
Dichtung und Wahrheit, in "Werke" Cottasche Jubiläumaugabe, vol. XxII, P.51.

(2) فون هايجل: المرجع المذكور، ص ٣٠٥-٦.

الخاص بتحقيق إمكاناته، والبحث عما يبعث الكمال في حياته في " داخل ذاتـه " بدلا من العالم الخارجي. [1]

والواقع أن الثقافة الألمانية ترتبـط ارتباطًا لا ينفصم بأصلـها البروتسـتانتي. فبفضل البروتستانتية، ظهر عالم من الجمال والحرية والأخلاقية لا تؤثر فيه الحقائق والصراعات الخارجية، وكان ذلك العالم منعزلا عن العالم الاجتماعي التعس، كامنـا في "روح" الفـرد. ولقـد كـان هـذا التطـور أصـلا لاتجـاه ظـاهر بوضـوح فـي المثاليـة الألمانية، هو الاستعداد لمهادنة الواقع الاجتمـاعي.. وكـان هـذا الاتجـاه إلى المهادنـة لدى المثاليين يتعارض على الدوام مع نزعتهم العقلية النقدية.. ولكن الأمر انتـهى إلى إحباط المثل الأعلى الذى نادت به الجوانب النقدية فى تفكيرهم، وهو إعادة التنظيـم سياسيا واجتماعيا على أساس عقلي، فتحول هذا المثل الأعلى إلى قيمة روحية.

ولقد كانت الطبقات " المتعلمـة " تعـزل نفسـها عـن الشـئون العمليـة. ولما كانت بذلك قد حكمت على نفسها بالعجز عن استخدام عقلها استخدامًا تطبيقيا من أجل إعادة تشكيل المجتمع، فإنها عملت على تحقيق ذاتها فـي عـالم العلم والفن والفلسفة والدين، وأصبح هذا العالم في نظرها هو " الواقع الحقيقي" الذي يعلو على تعاسة الأوضاع الاجتماعية القائمة، كما أنه كان ملاذا للحقيقة، والخير، والجمـال، والسعادة، والأهم من ذلك، للمزاج النقدي الذي لم يكن يستطيع أن يجـد لـه منفـذا في المجال الاجتماعي. وهكذا كانت الثقافة مثاليـة فـي أساسـها، تـهتم " بفكـرة" الأشياء بدلا من الأشياء ذاتها، وهي قـد وضعـت حريـة الفكـر قبـل حريـة الفعـل، وقدمـت الأخـلاق علـى العدالـة العمليـة، وحيـاة الإنسـان الباطنـة علـى حياتـه الاجتماعية.. ومع ذلك فإن هذه الثقافة ذات الطابع المثالي، نظرا إلى كونها قد وقفت بمعزل عن واقع لا يطاق، واحتفظت نتيجة لذلك بنفسها سـليمة نقيـة، فإنـها لهـذا السبب ذاته، وبرغم ما كانت تنطوى عليه من عزاء باطل وتمجيد زائف، قد أفـادت

---

[1] انظر: " دراسات في السلطة والأسرة" تقارير عن أبحاث معهد البحوث الاجتماعية . باريس ١٩٣٦، ص ١٣٦ وما يليها. Studien über Autorität und Familie
Forschungsberichte aus dem Institut für Sozialforschung.
وانظر أيضا: مجلة البحث الاجتماعي، باريس ١٩٣٦، المجلد الخامس، ص ١٨٨ وما يليها.
Zeitschrift für Sozialforschung.

فى كونها ظلت تحافظ بأمانة على حقائق لم تكن قد تحققت من قبل فى تاريخ البشرية.

ولقد كان مذهب هيجل آخر تعبير عظيم عن هذه المثالية الثقافية. وآخر محاولة عظيمة لجعل الفكر ملجأ للعقل والحرية. على أن القوة الدافعة النقدية الأصلية فى تفكيره كانت من القوة بحيث حفزته على التخلى عن الانعزالية التقليدية للمثالية عن التاريخ. ومن ثم فقد جعل الفلسفة عنصرا تاريخيا عينيا. وجذب التاريخ إلى نطاق الفلسفة.

على أن التاريخ عندما يحصر على هذا النحو. يحطم جدران الإطار المثالى.

إن مذهب هيجل ليرتبط ارتباطا ضرويا بفلسفة سياسية محددة المعالم. وبنظام اجتماعي وسياسى خاص.. ولم يكن الجدل (الديالكتيك) القائم بين المجتمع المدنى والدولة فى عهد عودة الملكيةRestoration شئيا عارضا فى فلسفة هيجل. ولا كان مجرد قسم من أقسام كتابه " فلسفة القانون (الحق)". بل إن مبادئه كان لها بالفعل تأثيرها فى البناء الفكرى لمذهبه. ومن جهة أخرى فإن مفاهيمه الأساسية ليست إلا الذروة التى بلغها تراث الفكر الغربى بأكمله. وهى لا تفهم إلا عندما تفسر فى إطار هذا التراث.

ولقد كنا حتى الآن نحاول، فى هذا الحيز الضيق، أن نضع مفاهيم هيجل فى إطارها التاريخى العينى، وبقى علينا أن نرد نقطة بداية مذهب هيجل إلى مصادرها فى الموقف الفلسفى لعصره.

٢- الإطار الفلسفى :

استطاعت المثالية الألمانية أن تنقذ الفلسفة من هجوم المذهب التجريبى الإنجليزي. ولم يكن الصراع بين المذهبين مجرد تصادم بين مدارس فلسفية مختلفة. بل كان صراعا من أجل الفلسفة بما هى كذلك. فالفلسفة لم تكف أبدا عن عن تأكيد دعواها بأن لها الحق فى توجيه جهود الإنسان فى سبيل السيطرة العقلية على الطبيعة والمجتمع، ولم تكف عن إقامة دعواها هذه على أساس أن الفلسفة تضع أرفع وأعم المفاهيم التى تكفل معرفة العالم. وعلى يد ديكارت اتخذت الأهمية العملية للفلسفة شكلا جديدا، يتمشى مع التقدم الساحق للأساليب التكنيكية

الحديثة. فهو قد نادى " بفلسفة عملية نستطيع بها، إذا عرفنا قوة وتأثير النار والماء والهواء والنجوم والسماوات وجميع الأجسام الأخرى المحيطة بنا.. أن نستخدمها فى جميع الأغراض التى تصلح لها وبذلك نجعل من أنفسنا سادة الطبيعة وملاكها ." [1]

ولقد كان إنجاز هذه المهمة مرتبطا، على نحو متزايد، بوضع قوانين وتصورات ذات صحة مطلقة فى المعرفة.. فالسيطرة العقلية على الطبيعة والمجتمع كانت تفترض معرفة الحقيقة، والحقيقة شيء كلى، فى مقابل المظاهر الكثيرة للأشياء. والشكل المباشر الذى تتخذه فى إدراك الأفراد. ولقد كان هذا المبدأ حيا من قبل فى المحاولات الأولى لنظرية المعرفة اليونانية: فالحقيقة كلية وضرورية. وهى بذلك مناقضة للتجربة المعتادة المتغيرة العارضة.

والواقع أن الفكر القائلة أن الحقيقة مضادة للأمور الواقعة فى العالم ومستقلة عن الأفراد العارضين، قد ظلت قائمة طوال العهد التاريخى الذى كانت فيه حياة الإنسان الاجتماعية حياة شقاق بين أفراد وجماعات متعارضة. فالكلى قد جسد بوصفه رد فعل فلسفيا على ذلك الواقع التاريخى الذى كانت فيه المصالح الفردية هى وحدها السائدة فى المجتمع. على حين أن الصالح العام لم يكن يؤكد فيه إلا "من وراء ظهر" الفرد.. وازداد التضاد بين الكلى والفردى حدة عندما ارتفعت فى العصر الحديث شعارات الحرية العامة. وكان الرأي السائد هو أن من المستحيل تحقيق النظام الاجتماعي الصحيح إلا عن طريق المعرفة التى يكتسبها أفراد متحررون والنشاط الذى يقومون به، وعلا صوت النداء القائل إن الناس جميعًا أحرار متساوون. ومع ذلك فإن هؤلاء الناس. فى سلوكهم وفقا لمعرفتهم. وفى استهدافهم لصالحهم. قد خلقوا نظامًا من التبعية والظلم والأزمات المتكررة. وعانوا هم أنفسهم من هذا النظام. ولم تؤد المنافسة العامة بين الأفراد الأحرار اقتصاديا إلى إقامة مجتمع عاقل يمكنه أن يضمن تحقيق وإشباع حاجات الناس جمعيا ورغباتهم. بل إن حياة الناس سلمت غنيمة لنظام اجتماعي تؤدى آلياته إلى جعل الصلة الوحيدة بين الأفراد هى

---

[1] مقال فى المنهج، الجزء السادس، له ترجمة إنجليزية فى كتاب:
Philosophical Workes . ed, Es Haldane and G.R.T Ross .
كيمبردج ١٩٣١، المجلد الأولى، ص ١١٩.

صلة المشترين والبائعين المنعزلين للسلع. ولقد كان هذا الافتقار الفعلي إلى الاتصال العاقل هو علة سعى الفلسفة إلى وحدة العقل Einheit وشموله .Allgemeinheit.

فهل يسمح تركيب الاستدلال العقلي الفردي (الذاتية) بإقامة أية قوانين ومفاهيم عامة يمكنها أن تؤلف معايير شاملة للمعقولية؟ وهل يمكن بناء نظام عقلي شامل على أساس من استقلال الفرد؟ إن نظرية المعرفة في المثالية الألمانية، حين ردت على هذه الأسئلة بالإيجاب، كانت تهدف إلى إيجاد مبدأ موحد يحفظ المثل العليا الأساسية للمجتمع ذي النزعة الفردية، دون أن يقع فريسة لما في هذا المجتمع من متعارضات، ولقد كان التجريبيون الإنجليز قد أثبتوا أنه ليس ثمة تصور أو قانون واحد للعقل يمكنه أن يزعم لنفسه الشمول، وأن وحدة العقل لا تعدو أن تكون وحدة العادة أو العرف، التي تلتزم الوقائع ولكنها لا تحكمها أبدا. أما المثاليون الألمان فكانوا يرون أن هذا الهجوم يهدد بالخطر كل الجهود الرامية إلى فرض نظام على أشكال الحياة السائدة. فالوحدة والشمول، في رأيهم لا يمكن الاهتداء إليهما في الواقع التجريبي، بل إنهما ليسا من قبيل الوقائع المعطاة. وفضلاً عن ذلك فقد بدا أن بناء الواقع التجريبي ذاته يبرر الرأي القائل إن الوحدة والشمول لا يمكن أن يستمدا من الوقائع المعطاة. على أنه إذا لم ينجح الناس في خلق وحدة وشمول عن طريق عقلهم المستقل، حتى لو كانوا في ذلك يناقضون الوقائع، لكان عليهم أن يتركوا حياتهم المادية، لا الذهنية فحسب، فريسة للضغوط والعمليات العمياء المنبثقة عن نظام الحياة التجريبي السائد. وهكذا فإن المشكلة لم تكن مشكلة فلسفية فحسب، بل كانت متعلقة بالمصير التاريخي للإنسانية.

ولقد أدرك المثاليون الألمان الأوجه التاريخية العينية للمشكلة. ويتضح ذلك من أنهم قد عملوا جمعيا على ربط العقل النظري بالعملي.. فهناك انتقال ضروري من تحليل كانت للوعي الترنسندنتالي، إلى دعوته من أجل دولة عالمية مشتركة، وكذلك من مفهوم الأنا الخالص عند فشته، إلى بنائه مجتمعا موحدا منظما كله، ومن فكرة العقل عند هيجل إلى وصفه الدولة بأنها التوحيد بين المصلحة العامة والفردية، وبالتالي تحقق العقل.

ولم يكن ما استثار الهجوم المثالى المضاد هو اتجاهات لوك وهيوم التجريبية. بل تفنيدهما للأفكار العامة.. ولقد حاولنا أن نبين أن حق العقل فـى تشـكيل الواقـع يتوقف على قدرة الإنسان على القول بحقائق ذات صحة شاملة. فـالعقل لا يسـتطيع الانتقال بنا إلى ما وراء الواقع الفج الموجود بالفعل، وإلى تحقيق ما ينبغى أن يكـون. إلا بفضل شمول تصوراته وضرورتها (اللذين همـا بدورهمـا معيـار حقيقتـه) . ولكـن التجريبيين أنكروا هذه التصورات، فقال لوك إن الأفكـار العامـة" مـن ابتـداع الذهـن واختراعه، يصطنعها الذهن لاستخدامه الخاص، ولا تتعلق إلا بعلامات.. وعلى ذلك فعندما نترك الجزئيـات جانبـا، تكـون الكليـات المتبقيـة مجـرد ابتـداع مـن صنعنـا نحن".. [1] كذلك كان هيوم يـرى أن الأفكـار العامـة تجـرد مـن الجزئـي، و"تمثـل" الجزئي، والجزئي وحدة [2]. فهى لا تسـتطيع أبدا أن تقدم قواعد أو مبادئ شاملة.. ولو قبلنا رأى هيوم هذا، لتعين رفض ادعاء العقل بأنه ينظم الواقـع.. ذلـك لأن هـذا الادعاء كما رأينا من قبل، يرتكز على تلك الملكة التى يتمكن بفضلها العقل من بلـوغ حقائق لا تستمد صحتها من التجربة، بل تستطيع بالفعل أن تقف فى وجه التجربة ." ليس.. العقل هو المرشد فى الحياة، بل العـادة" [3] والواقـع أن هـذه النتيجـة التـى وصلت إليها أبحاث التجريبيين لم تقتصر آثارهـا علـى هـدم الميتافيزيقـا: فـهى قـد حصرت الناس فـى حـدود مـا هـو " معطـى "، وفـى حـدود النظـام القـائم للأشـياء والحوادث.. إذ من أين يكتسب الإنسان حق تجاوز النظام ذاته بأسره،لا مجرد جزء خاص من هذا النظام؟ ومن أين يكتسب حق إخضاع هذا النظـام لحكـم العقـل؟ ولـو كانت التجربة والعادة هما المصدر الوحيد لمعرفته واعتقاده، فكيف يستطيع أن يسلك ضد العادة، وكيف يسلك وفقا لأفكار ومبادئ لم تقبل ولم تستقر بعد؟ إن الحقيقـة لم تكن لتستطيع عندئذ معارضة النظام القـائم، ولم يكـن العقـل ليقـدر علـى الاعـتراض

---

(١) " رسالة فى الفهم البشرى" الكتاب الثالث، الفصل الثالث، القسم الثانى
Essay concerning Human Understanding in "Philosophical Works", ed. J.A. St. John London, 1903 vol. II, p 14 .

(٢) بحث فى الطبيعة البشرية، الكتاب الأول، الباب الأولى، القسم السابع
A Treatise of Human, Naturer ed. L.A. Selby – Bigge Oxford 1928. PP. 17 ff.

(٣) هيوم: موجز لبحث فى الطبيعة البشرية.
Hume : An Abstract of Treatise of Human Nature .
وقد نشر هذا الكتاب لأول مرة عام ١٩٣٨ فى مطبعة جامعة كيمبردج، ص ١٦.

عليه.. وهكذا لا تكون النتيجة هي الشك فحسب، بل هي الرضا والاستكانة أيضـا.. ذلك لأن المذهب التجريبي، حين قصر المعرفة البشرية على معرفة ما هو معطى، قـد قضى على الرغبة فى تجاوز المعطى، وكذلك فى الشعور باليأس إزاءه.. " ذلـك لأنـه لا شيء أكثر يقينا من أن اليأس له فينا تأثير يكاد يعادل تأثير المتعة، وأننـا بمجـرد أن نعرف استحالة إرضاء أية رغبة، نجد أن الرغبة ذاتها قد اختفت.. وحـين نـرى أننا بلغنا أقصى مدى يمكن أن يبلغه العقل البشرى، نكتفى بذلك راضين." [1]

ولقد كان المثاليون الألمان يرون فى هذه الفلسفة تعبيرا عن استسـلام العقـل. فعندهم أننا حين ننسب وجود الأفكار العامة إلى قوة العادة، والمبادئ التى يفهم بـها الواقع، إلى الآليات النفسية، فكأننا بذلك ننكر الحقيقة والعقل.. والواقع أن النفسية البشرية كانت فى رأيهم معرضة للتغير- فهى فى الواقـع مجـال يتسـم بالافتقـار إلى اليقين وبالعرضية، لا يمكن أن تستخلص منه أية ضرورة أو شمول، ومـع ذلـك فـإن مثل هذه الضرورة والشمول أكثر هي الضمان الوحيد للعقل. وفى رأى المثاليين أنه مـا لم يمكن إثبات أن التصورات العامة التى تطالب لنفسها بمثل هذه الضرورة والشـمول أكثر من مجرد نتاج للخيـال، وأنـها لا تسـتمد صحتـها مـن التجربـة، ولا مـن علـم النفس الفردى، أى بعبارة أخرى، ما لم نثبـت أنـها قابلـة للانطبـاق علـى التجربـة دون أن تكون قد نشأت من التجربة، لكان علـى العقـل أن يخضـع لـما تمليـه عليـه التعاليم التجريبية. فإذا كانت المعرفة بالعقل، أى بتصورات لا تستمد من التجربـة، تعنى الميتافيزيقا، فعندئذ يكون الهجوم على الميتافيزيقا هو فـى الوقـت ذاتـه هجـوم على شروط الحرية الإنسانية، إذ أن حق العقل فى توجيه التجربة جزء لا يتجزأ من هذه الشروط.

ولقد أخذ " كانت" برأى التجريبيـين القـائل إن كـل معرفـة إنسـانية تبـدأ بالتجربة وتنتهى إلى التجربة، وأن التجربة وحدهـا هـى التـى تقدم مـادة تصـورات العقل.. والحق أنه ليس ثمة تصريح تجريبى أقوى من ذلك الذى يستهل به كتابه " نقد العقل الخالص" إذ يقول : " إن كل فكر ينبغى أن يرتبـط، علـى نحـو مباشـر أو غير مباشر.. بالحدوس آخر الأمر، وبالتالى بالحساسية فينـا، إذ لا يمكـن أن يعطـى

[1] هيوم: بحث فى الطبيعة البشرية. المقدمة، ص ٢٢.

لنا الموضوع على أى نحو آخر". ومع ذلك فـإن " كـانت " يـرى أن التجريبيـين قـد أخفقوا فى إثبات أن التجربة تقدم إلينا أيضا الوسائل والطـرق التـى تنظـم بـها هـذه المادة التجريبية. فإذا أمكن إثبات أن مبادئ التنظيم هذه ملك أصيل للذهن البشرى، وإنها لا تنشأ عن التجربة، فعندئذ يمكن إنقاذ استقلال العقـل وحريتـه.. وفـى هـذه الحالة تكون التجربة ذاتها نتاجا للعقل، إذ لن تعود عندئـذ هـى الكثيرة المضطربـة من الإحساسات والانطباعات، بل تصبح التنظيم الشامل لهذا الكثرة.

ولقد أخذ كانت على عاتقـه أن يثبـت أن الذهـن البشـرى يملـك " الصـور" الكلية التى تنظم كثرة المعطيات التى تقدمها له الحواس.. فصور " الحدس " (وهى المكان والزمان) وصور " الفهم " " وهـى المقـولات " هـى الكليـات التـى ينظـم بـها الذهن الكثرة الحسـية ليجعـل منـها تجربـة متصلـة.. وهـى قبليـة بالنسـبة إلى كـل إحساس وانطباع، بحيث أننا" نحصل على " الانطباعات ونرتبـها علـى أسـاس هـذه الصـور.. فالتجربـة لا تقـدم نظـام ضروريـا شـاملا إلا بفضـل النشـاط القبلـى للذهـن البشرى، الذى يدرك كل الأشياء والحوادث فـى صورتـى المكـان والزمـان، ويضمـها تحت مقولات الوحدة والواقعيـة والجوهريـة والعليـة.. الخ. وهـذه الصـور والمقـولات ليست مستمدة مـن التجربـة، إذ لا يمكـن، كمـا لاحـظ هيـوم، أن يوجـد الطبـاع أو إحساس مناظر لها، ومع ذلك فإن التجربة، من حيث هى تكون كلا متصلا منظمـا، ترجع فى أصلها إليها، وهى ذات صحة شاملة، وتنطبق علـى نحـو شـامل، لأنـها تكون بناء الذهن البشرى ذاته. فعالم الأشياء، بوصفة نظام شاملا ضروريا، من إنتـاج الذات– لا الفرد، وإنما أفعال الحدس والفهم التى يشترك فيـها الأفـراد جمعيـا، مـا دامت هى ذاتها الشروط التى لاغناء عنها للتجربة.

ويطلق كانت على هذا التركيب المشترك للذهن اسم" الوعى الترنسندنتالى". وهو يتألف من صور الحدس والفهم، التى لا تظهر فى تحليل كانت فـى صـورة أطـر سكونية، بل هـى صـور للفعاليـة، لا توجـد إلا فـى فعـل الإدراك والفـهم.. فـالصور الترنسندنتالية للحدس أو الحس الخارجى تقوم بالتأليف بين كثرة المعطيات الحسية فى نظام زمانى مكانى. أما المقولات فبفضلها يتم الجمع بين نتيجة هذا التأليف فـى علاقات ضرورية شاملة هى علاقات العلة والمعلول، والجوهر، والتأثير المتبادل، ومـا

إلى ذلك.. وهذا الكل المعقد بأسرة يتوحد في الوعي الذاتي الترنسندنتالي transcendental apperception الذى يربط كل تجربة بالأنا المفكر. وبذلك يضفى على التجربة اتصالا راجعا إلى كونها تجربتي "أنا". وينبغي أن نلاحظ أن عمليات التأليف هذه، التى تتسم بأنها قبلية مشتركة بين الأذهان جميعا وبالتالي شاملة. يعتمد بعضها على بعض. وتستخدم مجتمعة فى كل فعل من أفعال المعرفة.

إن ما يسميه كانت بالتركيب " الأعلى ". أعني تركيب الوعي الذاتي الترنسندنتالي، هو الوعى بوجود : "أنا أفكر" مقترنة بكل تجربة. وعن طريق هذا الوعي يعرف الأنا المفكر ذاتة بوصفة متصلا. حاضرا. فعالا. طوال سلسلة تجاربه. وعلى ذلك فإن الوعي الذاتي الترنسندنتالي هو الأساس الأخير لوحدة الذات. وبالتالى لشمول كل العلاقات الموضوعية وضرورتها.

إن الوعى الترنسندنتالى يتوقف على المادة المتلقاة من الحواس. ومع ذلك فإن هذه الانطباعات الكثيرة لا تصبح عالما منظما من الموضوعات والعلاقات المحكمة الترابط إلا من خلال عمليات الوعي الترنسندنتالي. وإذن فلما كنا لا نعرف الانطباعات إلا فى سياق صور الذهن القبلية. فإنا لا نستطيع أن نعرف ماذا تكون عليه تلك " الأشياء في ذاتها " التى تولد هذه الانطباعات.. فهذه الأشياء في ذاتها، التى يفترض أنها موجودة خارج صور الذهن. تظل غير قابلة للمعرفة على الإطلاق.

على أن هيجل كان يرى أن هذا العنصر الشكاك في فلسفة كانت يسيء إلى المحاولة التى بذلها لإنقاذ العقل من هجوم التجريبيين .. فما دامت الأشياء في ذاتها بمنأى عن قدرة العقل. فإن العقل يظل مجرد مبدأ ذاتي لا سلطان له على البناء الموضوعى للواقع. وهكذا ينقسم العالم قسمين منفصلين. الذاتية والموضوعية. والفهم والحس، والفكر والوجود. ولم يكن هيجل ينظر إلى هذا الانفصال على أنه مشكلة ابستمولوجية أساسا، فلكم أكد أن العلاقة بين الذات والموضوع. أعني تضادهما، تشير إلى صراع عينى في الوجود، وأن حلها، وهو اتحاد الأضداد. مسألة تنتمى إلى المجال العلمي مثلما تنتمي إلى المجال النظرى.. وقد وصف فيما بعد الصورة التاريخية لهذا الصراع بأنها اغتراب Entfremdung الذهن. ويعني بذلك

أن عالم الأشياء، الذى هو أصلا نتـاج عمـل الإنسـان ومعرفتـه. أصبـح مسـتقلا عـن الإنسان. وصارت تحكمه قـوى وقوانـين لا يمكـن التحكـم فيـها، ولم يعـد الإنسـان يتعرف على ذاته من خلالها.. وفى الوقت ذاتـه أصبـح الفكـر منشـقًا علـى الواقـع. وأصبحت الحقيقة مثلاً أعلى عـاجزًا. يحتفـظ بـه الفكـر، علـى حـين يـترك العـالم الفعلى بهدوء خارج نطاق تأثيرها. والحق أنه ما لم ينجح الإنسان فى أعـاده توحيـد الأجزاء المنفصلة لعالمة، وفى إدخال الطبيعة والمجتمع فى حظـيرة العقـل. لظـل إلى الأبد مكتوبا عليه الإخفاق والإحباط. فمهمة الفلسفة فى عصـر الانحـلال العـام هـذا هى إيضاح المبدأ الكفيل باستعادة الوحدة والكلية المفقودة.

ويعرض هيجل ها المبدأ فى تصور العقـل.. وقـد حاولنـا مـن قبـل أن نقـدم لمحة عامة عن الجذور الاجتماعية التاريخية والجذور الفلسفية لهـذا التصـور. علـى نحو يربط بين الأفكار التقدمية للثورة الفرنسية والتيارات الفلسـفية السـائدة فـالعقل هو الشكل الحقيقى للواقع. الذى تندمج فيه كل الأضداد بين الذات والموضوع. لكـى تؤلف وحدة وشمولا أصيلا. وهكذا فإن فلسفة هيجل هى بالضرورة نسـق. يضـم فـى داخله كل مجالات الوجود. تحت فكرة شاملة هى فكرة العقل، وفيها يـدرج العـالم غير العضوي فضلا عن العالم العضوي. والطبيعة فضـلا عـن المجتمـع. تحـت إمـرة العقل.

ولقـد نظـر هيجـل إلى الطـابع المذهبـى للفلسـفة علـى أنـه نتـــاج للموقـف التاريخى. فقد وصـل التـاريخ إلى مرحلـة أصبحـت فيـها إمكانـات تحقيـق الحريـة البشرية متاحة. غير أن الحرية تفترض مقدما حقيقة العقـل. إذ لا يمكـن أن يكـون الإنسان حرا. وأن ينمى كل إمكاناته. إلا إذا أصبح عالمه كلـه واقعـا تحـت سـيطرة المعرفة. والإرادة العاقلة الشاملة. ويفترض المذهب الهيجلى مقدما حالة يتحقق فيـها هذا الإمكان فالتفاؤل التاريخى الذى يشيع فيه هو الأساس لما سماه هيجل بشـمول المنطق pan- logism الذى ينظر إلى كل شكل مـن أشـكال الوجـود علـى أنـه شـكل للعقل،، والانتقال من " المنطق" إلى " فلسـفة الطبيعـة" ، وكذلـك الانتقـال مـن هـذه الأخيرة إلى " فلسفة الروح" ، يتحقق على أساس افتراض أن قوانـين الطبيعـة تنبثـق من التركيب العقلى للوجود. وتؤدى فى خط واحد متصل إلى قوانـين الـروح.. ويبلـغ

عالم العقل بالحرية ما يبلغه عالم الطبيعة بالضرورة العمياء– أعنى تحقيق الإمكانات الكامنة فى قلب الواقع.. وحالة الواقع هـذه هـى التـى يطلـق عليـها هيجـل اسـم " الحقيقة".

إن الحقيقة ليست صفة تتعلق بالقضايـا والأحكـام فحسـب وهـى باختصـار ليست طابعا للفكر وحده، بل هى أيضـا صفـة للواقـع فـى عمليـة نمـوه .. فالشـىء يتصف بالحقيقة إن كان على ما يمكن أن يكون عليه، بحيـث يحقـق كـل إمكاناتـه الموضوعية. وعندئذ يكون الشىء، فى لغة هيجل، فى هوية مع " مفهومه" .

وللمفهوم notion معنى مزدوج. فهو يشمل طبيعة موضـوع مـا أو ماهيتـه، وبذلك يمثل التفكير الصحيح عنه.. وهو فى الوقت ذاتــه يشـير إلى التحقيـق الفعلـى لتلك الطبيعة أو الماهية. وإلى وجودها العينى.. وتتسم جميع التصورات الأساسية فى المذهب الهيجلى بنفس هذه الدلالة المزدوجة. فهى لا تدل أبدا على مجرد تصـورات (كما هى الحال فى المنطق الصـورى)، بـل علـى صـور أو أحـوال للوجـود يفهمـها الفكر.. ولا يفترض هيجل هوية صوفية بين الفكر والواقع. ولكنه يؤمــن بـأن الفكـرة الصحيحة تمثل الواقع لأن هذا الأخير قد بلغ فـى نمـوه المرحلـة التـى يوجـد فيـها متمشيا مع الحقيقة. والحق أن " الشمول المنطقى " عنده يقـترب مـن نقيضـه، فمـن الممكن القول أنه يستمد صور الفكر ومبادئه من صور الواقـع ومبادئـه. بحيـث تكـون القوانين المنطقية ترديدا للقوانين التى تتحكم فى حركة الواقع. وهكذا يثبـت هيجـل أن وحدة الأضداد عملية تتمثل فى حالة كل موجود بعينه. فالصور المنطقية " للحكـم " تعبر عن حدوث شىء فى الواقع. خذ مثلا الحكـم: هـذا الرجـل عبـد. مثـل هـذا الحكم يعنى، فى نظر هيجل، أن رجـلا(هـو الموضـوع) قـد اسـتعبد (المحمـول)، ولكنه برغم كونه عبدا، ما زال إنسانا. ومن ثم فهو حـر أساسـا. وهـو علـى نقيـض المحنة التى وقع فيها. فالحكم لا يعزو محمـولا إلى موضـوع ثـابت، بـل يـدل علـى عملية فعلية للموضوع يصبح بها هذا الأخير شيئا خلاف ذاته .. بل إن الموضوع هـو ذاته نفس عملية صيرورته محمولا. ونقيـض هـذا المحمـول.. وهـذه العمليـة تجعـل الموضوعات الثابتـة التـى افترضـها المنطـق التقليـدى تنحـل إلى كـثرة مـن العلاقـات المتعارضة.. ويبدو الواقع قوة ديناميـة تتكشـف فيـها كـل الصـور الثابتـة علـى أنـها

تجريدات بحتة.. ومن ثم فإنه عندما تنتقل التصورات فى منطق هيجل من صورة إلى أخرى. فإن هذا يعنى، فى نظر التفكير السليم، أن شكلا للوجود قد انتقل إلى شكل آخر، وأن كل شكل جزئى لا يمكن تحديده إلا عن طريق مجموع العلاقات المتعارضة التى يوجد فيها هذا الشكل.

لقد أكدنا منذ قليل أن الواقع، فى نظر هيجل، قد بلغ مرحلة يوجد فيها وجود الحقيقة، وهذه عبارة تحتاج الآن إلى تصحيح.. فهيجل لا يعنى أن كل ما هو موجود يوجد مطابقا لإمكاناته، بل يعنى أن الذهن قد وصل إلى الوعى الذاتى بحريته. وأصبح قادرا على تحرير الطبيعة والمجتمع.. فتحقيق العقل ليس واقعا، بل هو مهمة يتعين أداؤها.. وتظل الصورة التى تظهر بها الأشياء مباشرة مخالفة لصورتها الحقيقية، فما هو معطى يكون فى البداية سلبيا، مغايرا لإمكاناته الحقيقية.. وهو لا يصبح حقيقيا إلا فى عملية تجاوز هذه السلبية. بحيث أن ميلاد الحقيقة يقتضى موت حالة الوجود القائمة بالفعل.. وهكذا يرتكز تفاؤل هيجل على نظرة هدامة إلى الواقع المعطى، وتقوم حركة العقل، التى تمتد حتى تشمل الأشكال جميعا، بإلغاء هذه الأشكال وتبديلها حتى تصبح مطابقة لفكرتها.. وهذه الحركة هى التى يعكسها الفكر فى عملية التوسط Vermittlung فلو سايرنا المضمون الحقيقى لإدراكاتنا وتصوراتنا، لانهار كل تحديد للموضوعات الثابتة. ولذابت هذه فى كثرة من العلاقات تستنفد المضمون المتطور لهذه الموضوعات، وتصب آخر الأمر فى النشاط الشامل للذات.

والواقع أن فلسفة هيجل فلسفة سلبية، تماما كما وصفها رد الفعل اللاحق له.. فالدافع الصلى لهذه الفلسفة هو الاقتناع بأن الوقائع المعطاة التى تبدو للذهن العادى مظهرا إيجابيا للحقيقة، هى فى واقع الأمر سلب للحقيقة، بحيث لا يمكن إقرار الحقيقة إلا بهدمها.. وفى هذا الاقتناع النقدى تكمن القوة الدافعة للمنهج الجدلى. فالجدل بأكمله مرتبط بالفكرة القائلة أن هناك سلبية أساسية تتغلغل فى كل أشكال الوجود، وأن هذه السلبية تتحكم فى مضمون هذه الأشكال وحركتها.. والجدل يمثل القوة التى تسير فى اتجاه مضاد لكل شكل من أشكال الوضعية (الإيجابية) . ذلك لأن المبدأ الذى ظلت هذه الفلسفة الأخيرة ترتكز عليه، منذ أيام

هيوم حتى الوضعية المنطقية فى عصرنا الحاضر. هو السلطة المطلقة للواقع. وكانت الطريقة النهائية للتحقق من أى شيء فى نظرها هى ملاحظة المعطى المباشر. وقد اتخذت الوضعية فى أواسط القرن التاسع عشر. ردا منها على الاتجاهات الهدامة عند النزعة العقلانية قبل كل شيء. شكل " فلسفة وضعية" إيجابية" شاملة. كان يراد لها أن تحل محل الميتافيزيقا التقليدية.. وبذل دعاة هذه الوضعية جهودا هائلة من أجل تأكيد الطابع الإيجابى المحافظ لفلسفتهم.. فهذه الفلسفة تحض الفكر على أن يقنع بالوقائع. ويتخلى عن أى تجاوز لها. وعلى أن ينحنى أمام الأمر الواقع. أما عند هيجل. فليس للوقائع فى ذاتها أية سلطة.. بل أنها توضع gesetzt بواسطة الذات التى تجعل منها توسطا داخل عملية تطورها الشاملة. والتحقيق يرتكز فى نهاية المطاف. على هذه العملية التى تربط بها كل الوقائع. والتى تتحكم فى مضمون هذه الوقائع.. فكل ما هو معطى ينبغى أن يبرر أمام العقل. الذى لا يعدو أن يكون المجمع الشامل لقدرات الإنسان والطبيعة.

ومع ذلك فإن فلسفة هيجل. التى تبدأ بسلب المعطى وتحتفظ بهذه السلبية فى جميع مراحلها. تختتم بإعلان أن التاريخ قد توصل إلى حقيقة العقل. وهكذا كانت تصوراته الأساسية لا تزال مرتبطة بالبناء الاجتماعى للنظام السائد. وفى هذا الصدد أيضا يمكن أن يقال أن المثالية الألمانية أنها حافظت على تراث الثورة الفرنسية.

على أن " التوفيق بين الفكر والواقع ". الذى نادى به هيجل فى " فلسفة القانون(الحق)". ينطوى على عنصر حاسم يؤدى إلى تجاوز مجرد التوفيق.. هذا العنصر هو الذى احتفظ به واستخدم فى نظرية نفى الفلسفة التى ظهرت فيما بعد. فالفلسفة تصل إلى منتهاها حين تكون قد صاغت نظرتها المتعلقة بعالم يتحقق فيه العقل. فإذا كان الواقع فى هذه المرحلة يتضمن الشروط اللازمة لتجسيد العقل واقعيا. فإن فى استطاعة الفكر عندئذ أن يكف عن الاهتمام بالمثل الأعلى. وعندئذ تقتضى الحقيقة ممارسة تاريخية عملية من أجل تحقيقها. وإذ تتخلى الفلسفى عن المثل الأعلى. فإنها تتخلى معه عن مهمتها النقدية وتوكل هذه المهمة إلى مبحث آخر. وهكذا فإن القمة التى تبلغها الفلسفة هى فى الوقت ذاته النقطة التى تتخلى

فيه عن مهمتها. وحين تتحرر الفلسفة من الانشغال بالمثل الأعلى، فإنها تتحرر أيضا من معارضتها للواقع. وهذا يعنى أنها لا تعود فلسفة. ولكن هذا لا يعنى أن الفكر يتحتم عليه حينئذ أن يمتثل للنظام القائم. فالتفكير النقدى لا يتوقف. وإنما يتخذ شكلا جديدا. وتحول جهود العقل إلى ميدان النظرية الاجتماعية والممارسة العلمية الاجتماعية.

***

لقد مرت فلسفة هيجل بخمس مراحل مختلفة فى تطورها:

١- المرحلة الواقعة بين عام ١٧٩٠و ١٨٠٠. وتتميز بمحاولة وضع صيغة أساس دينى للفلسفة، تتمثل فى مجموعة الأبحاث التى نشرت فى هذه الفترة. وهى كتابات الشباب اللاهوتية

Theologische Judendschriften

٢- شهدت الفترة ١٨٠٠- ١٨٠١ صياغة وجهة نظر هيجل الفلسفية. وظهور اهتماماته من خلال المناقشة النقدية للمذاهب المعاصرة ولا سيما مذاهب كانت وفشتة وشلنج.. وأهم كتابات هيجل فى هذه الفترة هى: الفارق بين مذهبى فشته وشلنج فى الفلسفة والعقيدة والمعرفة.

Differenz des
Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie Glau,
ben und Wissen.

ومقالات أخرى فى المجلة النقدية للفلسفة K ritische Journal der phil.

٣- ظهر فى السنوات من ١٨٠١ إلى ١٨٠٦ مذهب " يينا". وهو أول شكل من أشكال مذهب هيجل الكامل.. وأهم كتابات هذه الفترة " :

" منطق وميتافيزيقا يينا Jenenser Logik und Metaphysik

وفلسفة الواقع فى فترة يينا Jenenser Realphilosophie

ومذهب الأخلاق System der Sittlichkeit

٤- فى عام ١٨٠٧ نشر كتاب ظاهريات الروح Phenomenology of Mind .

٥- والفترة الأخير هى فترة المذهب النهائي،الذى عرض هيجل خطوطه العامة منذ ١٨٠٨- ١٨١١ فى المدخل إلى الفلسفة Philosophische Propädeutik ولكنه

لم يكتمل إلا فى عام ١٨١٧. وإلى هذه الفترة تنتمى الأعمال التى نؤلف أهم كتابات هيجل: " علم المنطق "(١٨١٢- ١٨١٦) و" دائرة معارف العلوم الفلسفية" (١٨١٧، ١٨٢٧، ١٨٣٠)، و"فلسفة القانون (الحق)" (١٨٢١) ومختلف محاضرات برلين فى فلسفة التاريخ. وتاريخ الفلسفة. وعلم الجمال. والدين.

وقد صاحبت الفترة التى صاغ فيه هيجل مذهبه الفلسفى سلسلة من الشذرات الفلسفية التى كانت تحاول تطبيق أفكاره الفلسفية على مواقف تاريخية عينية. وقد بدأت عملية تطبيق النتائج الفلسفية هذه على سياق الواقع الاجتماعي والسياسي فى عام ١٧٩٨ بدراساته التاريخية والسياسية . ثم أعقبها كتابة" دستور ألمانيا Die Verfassung Deutschlands فى ١٨٠٢، واستمرت حتى عام ١٨٣١، حين كتب دراسته عن مشروع قانون الإصلاح الانتخابي فى إنجلترا. وحين يربط المرء بين فلسفة هيجل وبين التطورات التاريخية فى عصره، فعندئذ تصبح كتاباته السياسية جزءا من أعماله المذهبية، ويتعين بحث الاثنين معا. بحيث تفسر تصوراته الأساسية تفسيرا تاريخيا وسياسيا، فضلا عن تفسيرها فلسفيا.

الفصل الأول
كتابات هيجل اللاهوتية الأولى
(١٧٩٠-١٨٠٠)

لو شئنا أن نعايش الجو الذى ظهرت فيه فلسفة هيجل، لكان علينا أن نعود القهقرى إلى البيئة الثقافية والسياسية لألمانيا الجنوبية فى العقود الأخيرة من القرن الثامن عشر. ففى" فور تمبرج". وهو بلد كان يستبد به حاكم مطلق كان قد قبل منذ فترة وجيزة التنازل عن قدر ضئيل من سلطاته الدستورية. كانت أفكار عام ١٧٨٩ قد بدأت تمارس تأثيرا قويا ولا سيما فى الشباب المثقف.. وبدا أنه قد انقضى عهد الحكم المطلق الغشوم السابق. ذلك الحكم الذى كان ينشر الإرهاب فى البلاد بأسرها عن طريق ما كان يفرضه عليها من حملات مستدرة للتجنيد الإجباري من أجل الحروب الخارجية. وعن طريق الضرائب التعسفية الفادحة. وبيع المناصب الحكومية. وإقامة احتكارات تنهب الجماهير الشعبية وتثرى خزائن أمير متلاف. عن طريق الانتقالات المفاجئة التى تحدث بناء على أبسط الشبهات أو أضعف الاحتجاجات [١] وقد وقع فى عام ١٧٧٠ اتفاق خفف من حدة النزاع بين الدوق شال أو جين وبين النبلاء من أصحاب الإقطاعيات. وبذلك أزيلت آخر عقبة فى وجه قيام حكومة مركزية. غير أن النتيجة الوحيدة لذلك كانت توزيع الحكم المطلق بين السلطة الشخصية للدوق وبين مصالح الأوليجاركية الإقطاعية.

ومع ذلك. فعلى الرغم من أن حركة التنوير الألمانية كانت ضعيفة بالقياس إلى نظيرتيها فى الفلسفة الإنجليزية والفرنسية، وهما الحركتان اللتان حطمتا الإطار الأيديولوجي للدولة الاستبدادية، فإنها تغلغلت مع ذلك فى الحياة الثقافية

---

[١] كارل بفاف: " تاريخ إقليم فرتمبرج والبيت الحاكم فيه" شتتجارت ١٨٣٩، الباب الثالث، القسم الثانى، ص ٨٢ وما يليها.

Karl Pffaff: Gesch. Des Fürstenchauses und Landes Wirtemberg.

لفورتمبرج. فكان الدوق تليمـذا" للمسـتبد المسـتنير" فريدريـك الثـانى ملـك بروسـيا. ومارس فى الفترة الأخيرة من حكمه حكما مطلقا مسـتنيرا. وامتـدت روح التنويـر إلى المدارس والجامعات التى كان يرعاها، فكانت المشكلات الدينيـة والسياسـية تنـاقش بالروح العقلانية المعروفة فى القرن الثامن عشـر، ومجـدت كرامـة الإنسـان. وكذلـك حقه فى تشكيل حياته ضد كل الصـور الباليـة للسـلطة والـتراث، وامتـدح التسـامح والعدل. ولكن الجيل الشاب الذى كان عندئذ يؤم الجامعة اللاهوتيـة فـى توبنجـن- وكان من أفراده هيجل وشلنج وهلدرلن- تأثر قبل كل شىء بالتضاد بـين هـذه المثـل العليا وبين الوضع الفعلى التعس للدولة الألمانية. ولم تكـن هنـاك أدنـى فرصـة لكـى تحتل حقوق الإنسان مكانها فى دولة ومجتمع نظما من جديد.. صحيـح أن الطـلاب كانوا ينشدون الأغانى الثورية، وأنهم ترجموا" المارسييز ". ومن الجائز أنهم غرسـوا أشجار الحرية وهتفوا ضد الطغاة وأذنابهم، ولكنهم كانوا يعلمون أن هذا النشاط كلـه إنما هو احتجاج عاجز على تلك القوة التـى كـانت لا تـزال محصنـة منيعـة. والتـى كانت تمسك بالوطن كله بيد من حديد. وكل ما كانوا يأملون فيه هو حدوث نوع من الإصلاح الدستورى قد يؤدى إلى توازن أفضل فـى تحمـل عـبء السـلطة بـين الأمـير والنبلاء الإقطاعيين.

فى هذه الظروف، تحولت أعين الجيل الجديد فى حنين إلى المـاضى، ولا سيما تلك العهود التاريخية التـى كـانت الوحـدة فيـها سـائدة بـين الثقافـة العقليـة للإنسان وبين حياته الاجتماعية والسياسـية.. فرسـم هلدرلـن صـورة متألقـة لليونـان القديمة، وكتب هيجل تمجيدا" لمدنية الدولة " القديمة. بل إن هـذا التمجيـد كـان، فى بعض مواضعه، ألمع من ذلك الوصف الرائع للمسيحية الأولى كمـا عرضـها طـالب اللاهوت. وإنا لنلمس فـى شـذرات هيجـل اللاهوتيـة المبكـرة أن الاهتمـام السياسـى يتدخل مرارا أثناء مناقشته للمشكلات الدينية.. ولقد كان هيجل يتوق من كـل قلبـه إلى استعادة تلك القوة التى استطاعت، فى الجمهوريات القديمة، أن تخلـق الوحـدة الحية بين كل مجالات الثقافة، وتحفظ عليها، والتى أدت إلى فتح الطريق أمام نمـو كـل القـوى الوطنيـة بحريـة.. وقـد أطلـق علـى هـذه القـوة الخفيـة اسـم روح الأمـة Volksgeist فكتـب يقـول :" إن روح الأمـة وتاريخـها ودينـها ودرجـــة الحريـــة

السياسية التي بلغتها، كل ذلك لا يمكن أن يفصل الواحد منه عن الآخر. لا فيما يتعلق بتأثيرة ولا فيما يتعلق بنوعه، بل إنها كلها تتشابك في رابطة واحدة.." [1]

وهناك ارتباط وثيق بين استخدام هيجل لتعبير " روح الأمة" وبين استخدام مونتسكيو لتعبير " الروح العامة" للأمة بوصفها أساس قوانينها الاجتماعية والسياسية .. إن هيجل لا ينظر إلى " الروح القومية " على أنها كيان صوفي أو ميتافيزيقي، بل هي تمثل مجموعة الشروط الطبيعية والتكنيكية والاقتصادية والأخلاقية والعقلية التي تتحكم فيالتطور التاريخي للأمة.. ولقد كان تأكيد مونتسكيو لهذا الأساس التاريخي يستهدف معارضة الاتجاه إلى المحافظة على أشكال سياسة عتيقة بلا مبرر.. وبالمثل احتفظ مفهوم" روح الأمة عند هيجل بهذا المضمون النقدي.. على أننا لن نتتبع هنا مختلف العوامل التي أثرت في دراسات هيجل اللاهوتية. من مونتسكيو وروسو إلى هيردر وكانت. بل إننا سنقتصر على عرض المسائل ذات العلاقة المباشرة بهيجل نفسه.

يتساءل هيجل مرارا. في أبحاثه اللاهوتية. عما تكونه العلاقة الحقيقية بين الفرد وبين الدولة التي لا تعود ترضى قدراته. بل توجد بوصفها نظاما" مغتربا" اختفى منه الاهتمام السياسي الإيجابي للمواطنين. وقد عرف هيجل هذه الدولة على نفس الأسس التي عرفتها عليها النزعة الليبرالية في القرن الثامن عشر. فالدولة ترتكز على قبول الأفراد. وهي تحدد حقوقهم وواجباتهم وتحمي أفرادها من الأخطار الداخلية والخارجية التي يمكن أن تهدد استمرار الكل. ولدى الفرد، في مقابل الدولة. حقوق الإنسان التي لا يمكن انتزاعها. والتي لا يمكن أن تتدخل فيها سلطة الدولة تحت أي ظرف من الظروف، حتى لو كان هذا التدخل لصالح الفرد.. " ليس لأحد أن يتخلى عن حقه في أن يأخذ على عاتقه إطاعة القانون ويكون مسئولا عن تنفيذه فحسب.. ولو تخلى الإنسان عن هذا الحق لما عاد إنسانا.. ومع ذلك فليس من شأن الدولة أن تمنعه من التخلي عنه، لأن هذا يعني إرغام الإنسان على أن

(1) كتابات الشباب اللاهوتية .Theologische Jugendschriften ص ٢٧

يكون إنسانا، أى أنه يعنى القهر." [1] وهنا لا نجد أثرا لذلك التمجيد الأخلاقي والميتافيزيقى للدولة، الذى نصادفه فى كتابات هيجل المتأخرة.

على أن لهجة هيجل أخذت تتغير ببطء خلال نفس هذه الفترة من حياته، بل خلال نفس المجموعة من كتاباته، وأصبح يرى أن " المصير" التاريخى للإنسان، والصليب الذى يتعين عليه أن يحمله، هو أن يقبل تلك العلاقات الاجتماعية والسياسية التى تحد من نموه الكامل.. وهكذا حل تأكيد الضرورة التاريخية عند هيجل محل التفاؤل المستنير، ومحل امتداحه التراجيدي لفردوس مفقود.. فالضرورة التاريخية قد أحدثت هوة بين الفرد والدولة.. ذلك لأن الطرفين كانا فى العصر القديم على وفاق " طبيعى " ، ولكنه كان وفاقا اكتسب على حساب الفرد، إذ لم يكن الإنسان يملك حرية واعية، ولم يكن مسيطرا على العملية الاجتماعية. وكلما كان هذا الوفاق القديم أقرب إلى " الطبيعة"، كان من اليسر على القوى الجامحة التى كانت تتحكم فى العالم الاجتماعي فى ذلك الحين أن تقضى عليه.. " ففى أثينا وروما ، أدت الحروب الناجحة، والثروات المتزايدة، والتعود على ترف الحياة ورفاهيتها، إلى تكوين أرستقراطية عسكرية وغنية" قضت على الجمهورية وتسببت فى ضياع الحرية السياسية ضياعا تاما." [2] ووقعت سلطة الدولة فى قبضة أفراد وجماعات مميزة، على حين كان السواد الأعظم من المواطنين لا يسعون إلا وراء مصالحهم الخاصة دون أن يعبأوا بالصالح العام، وأصبح عالمهم كله ينحصر فى " حق ضمان الملكية" [3]

ولقد كان من المحتم أن تؤدى جهود هيجل من أجل فهم القوانين الكلية التى تحكم هذه العملية، إلى تحليل دور النظم الاجتماعية فى تقدم التاريخ.. وهكذا نجد أن إحدى شذراته التاريخية، التى كتبت بعد عام ١٧٩٧، تستهل بتصريح شديد التعميم هو أن " ضمان الملكية هو المحور الذى يدور حوله التشريع الحديث

---

(١) المرجع نفسه، ص ٢١٢.

(٢) المرجع نفسه، ص ٢٢٢.

(٣) المرجع نفسه، ص ٢٢٣.

بأسره" [١]. كما أنه يذكر في المسودة الأولى لكتيبه عن "الدستور"الألماني (١٧٩٨- ٩) أن الشكل التاريخي للملكيــة البورجوازيـة burgerliches Eigentum مسـئول عـن الانحلال السياسي السائد. [٢] وفضلا عن ذلك فقد ذهب هيجل إلى أن النظم شـوهت حتى أشد العلاقات خصوصية وشخصية بين الناس.. وهناك شذرة لها دلالتها فـي" كتابات الشباب اللاهوتية"، بعنوان الحب " Die Liebe"، يذكر فيـها هيجـل أن العائق الذى يحول بين الوفاق والاتحاد التام بين الأفراد في الحب هـو: " اكتسـاب الملكية، فضلا عن الحقوق. وامتلاكها". وهو يشرح ذلك بقوله: " إن المحـب الـذى يتعين عليه، أن ينظر إلى محبوبه على أنه صاحب ملكية لا بد أيضـا أن يشـعر بـأن خصوصية محبوبه تحول دون اشتراك حياتهما- وهـى الخصوصيـة التـى ترجـع إلى ارتباط المحبوب "بأشياء ميتة" لا تنتمـى إلى الآخـر. وتظـل بـالضرورة خـارج نطـاق وحدتهما." [٣]

وهنا ربط هيجل بين نظام الملكي وبين حياة الإنسان في عالم لم يعد عالمـه. وإن كانت معرفته وجهده في العمل هي التي شـكلته، أعنـى عالما يقـف فـى وجـه حاجاته الباطنة- عالما غريبًا تحكمه قوانين لا ترد. عالما " ميتا" تحبـط فيـه الحيـاة البشرية. وهكذا يمكننا أن ننظر إلى " كتابات الشباب اللاهوتية". فـى هـذا الصـدد. على أنها أول صياغة لمفهوم الاغتراب" Entfremdung" الذى قدر له أن يقوم بـدور حاسم في التطور اللاحق للفلسفة الهيجلية.

إن هنـاك نغمـة شـاملة تسـود طريقـة هيجـل الأولى فـى مناقشـه المشـكلات الدينية والسياسية. هـى أن فقـدان الوحـدة والحريـة- وهـى حقيقـة تاريخيـة- هـو العلامة العامة المميزة للعصر الحديث، وهو العامل المميز لكل أوضـاع الحيـاة الخاصـة والحياة الاجتماعية.. ويذكر هيجل أن فقدان الحريـة والوحـدة هـذا ظـاهر فـى تلـك الصراعات المتعددة التي تزخر بها الحياة البشـرية. ولا سـيما الصـراع بـين الإنسـان والطبيعة. هذا الصراع، الذى حول الطبيعة إلى قـوة معاديـة يتعـين علـى الإنسـان أن

---

[١] وثائق عن تطور هيجل Dokumente zu Hegels Entwicklung ص ٢٦٨.

[٢] المرجع نفسه، ص ٢٨٦.

[٣] كتابات الشباب اللاهوتية، ص ٣٨١- ٢.

يسيطر عليها، أدى إلى قيام تعارض بين الفكرة والواقع، بين الفكر والعالم الفعلي، بين الوعي والوجود[1] فالإنسان يجد نفسه على الدوام منفصلا عن عالم معاد له، غريب عن دوافعه ورغباته. فكيف إذن يستعاد الوفاق بين هذا العالم وبين إمكانات الإنسان؟

لقد كان الجواب الذى تقدم به هيجل في البداية هو جواب دارس اللاهوت. فقد فسر المسيحية على أن لها وظيفة أساسية فى تاريخ العالم، هى وظيفة إعطاء الإنسان مركزا" مطلقا " جديدا، و إعطاء هدف نهائي للحياة. على أن هيجل كان يرى فى الوقت ذاته أن الحقيقة الموحى بها فى الأناجيل لا يمكن أن تتلاءم مع حقائق العالم الاجتماعية والسياسية التى يزداد نطاقها اتساعا، إذ أن الأنا جيل تهيب أساسا بالفرد من حيث هو فرد منعزل عن ارتباطاته الاجتماعية والسياسية، وهدفه الرئيس هو خلاص الفرد، لا المجتمع، ولا الدولة، وعلى ذلك فليس الدين هو الذى يمكنه أن يحل المشكلة، وليس اللاهوت هو الذى يمكنه الإتيان بمبادئ تعيد الحرية والوحدة.. وترتب على ذلك أن تحول اهتمام هيجل ببطء من المسائل والتصورات اللاهوتية إلى نظيرتها الفلسفية.

لقد كان هيجل ينظر إلى الفلسفة دوما، لا على أنها علم خاص، بل على أنها الشكل النهائى للمعرفة البشرية.. وقد استخلص الحاجة إلى الفلسفة من الحاجة إلى تعويض الضياع العام للحرية والوحدة، وذكر ذلك صراحة فى أول مقال فلسفى له، إذ قال: " إن الحاجة إلى الفلسفة تنشأ حين تختفى القوة الموحدة die Macht der Vereinigung من حياة الناس، وعندما تفقد المتناقضات علاقاتها الحية المتبادلة واعتمادها المتبادل، وتتخذ شكلا مستقلا." [2] أما القوة الموحدة التى يتحدث عنها فتشير إلى التوافق الحيوي بين المصلحة الفردية والمصلحة العامة، وهو التوافق الذى ساد فى الجمهوريات القديمة، والذى كان يضمن حرية الكل ويضم كل المنازعات فى وحدة حية هى " روح الأمة". وعندما ضاع هذا التوافق، أصبحت

---

[1] المرجع نفسه، ص ٢٤٤.

[2] الفارق بين مذهب فشته ومذهب شلنج فى المطبوعات الأولى Erste Druckschriften الناشر Georg Lasson، ليبتسج ١٩١٣، ص ١٤.

حياة الإنسان تسودها خلافات شاملة لم يعد فـي استطاعة الكـل الـ يطرة عليـها.. ولقد ذكرنا من قبل المصطلحات التي استخدمها هيجل فـي وصـف تلـك المنازعـات: فقد وضعت الطبيعة فـي مقابل الإنسـان، واغـتراب الواقـع عـن" الفكـرة". وأصبح الوعي متعارضا مع الوجود.. وقد لخص فيما بعد كـل هـذه المتقابلات بأنـها تتخـذ شكلا عاما هو الصراع بين الذات والموضوع [1]، وبذلك ربط بـين مشـكلته التاريخيـة وبين المشكلة الفلسفية التي سادت التفكير الأوروبى منـذ ديكـارت. ذلـك لأن معرفـة الإنسان وإرادته كانا قد حصرا فى عالم " ذاتى"، يتسم بيقين ذاتي وحرية مضـادين لما فى العالم الموضوعي من انعدام اليقين والضرورة المادية.. وكلما ازداد هيجل إدراكـا للفكرة القائلة إن المتناقضات تسرى علـى الواقـع على نحـو شـامل. أصبح الطـابع الفلسفي لبحثة أوضح- إذ لم تعد تستطيع استيعاب المتناقضـات إلا أشـد التصـورات شمولا. ولم تعد تستطيع تقديم المبادئ الكفيلة بحل هذه المتناقضات إلا أعـم مبـادئ المعرفة.

وفى الوقت ذاته، ظلت تصورات هيجل. حتـى اشـدها تجريـدا، محتفظـة بالدلالة العينية للمسـائل التـى يبحثـها.. فالفلسـفة كـانت فـى رأيـه تحمـل رسـالة تـ ـيخية- هى تقديم تحليل شامل للمتناقضات السائدة فـى الواقـع، وإثبـات إمكـان الجمـع بينـها.. ولقـد انبثـق الجـدل مـن رأى هيجـل القـائل إن الواقـع بنـــاء مـــن المتناقضات. صحيح أن " كتابات الشباب اللاهوتية" كانت لا تزال تضع فوق الجدل ـلالة لاهوتية، ولكن حتى فى هذه الكتابات يستطيع المرء أن يـهتدي إلى البدايـات الفلسـفية للتحليل الفلسفي.

وأول تصور يأتى به هيجل من أجل توحيد المتناقضات هو تصور الحياة.

ولعلنا نغدو أقدر على فهم الدور الخاص الذى أعطاه هيجل لفكر الحياة إذا أدركنا أن جميع المتناقضات، فى رأيه، تنحل، ولكنـها تظـل مـع ذلـك قائمـة فـى "العقل". ولقد كان هيجل يتصور الحياة على أنها روح، أى على أنها قادرة على أن تشتمل فى ذاتها على المتعارضـات الشـاملة فـى الوجـود، وتسـيطر عليـها. وبعبـارة أخرى فإن مفهوم الحياة عند هيجل يدل على حياة كائن عاقل، وعلى صفة الإنسـ.

---

[1] المرجع نفسه، ص ١٣.

التي ينفرد بها مـن دون سـائر الموجـودات جمعيـا. ومنـذ هيجـل ، أصبحـت فكـرة الحياة نقطة بداية كثير من المحاولات الرامية إلى إعـادة بنـاء الفلسـفة علـى أسـاس موقف الإنسان التاريخي العيني. مما يـؤدى إلي تجـاوز الطـابع التجريـدي المفـارق للفلسفة العقلانية.[1]

إن الحيـاة تتمـيز عـن جميـع أحـوال الوجـود الأخـرى بعلاقتـها الفرديـة بتحديداتها وبالعالم ككل.. فكل موضوع غير حـى يختلـف، بفضـل طابعـه الجزئـى الخاص، وشكله المحدود المتعين، عن الجنس الـذى ينتمـى إليـه، ويتعـارض معـه. فالجزئى يناقض الكلى، بحيث أن هـذا الأخـير لا يحقـق ذاتـه فـى الأول. غـير أن الحى يختلف عن غير الحي فى هذه الناحية. إذ أن الحياة تدل على وجود تندمج أجزاؤه وأحواله المختلفة فى وحدة كاملة، هى وحدة" الذات". ففى الحيـاة " يكـون الجزئى .. فى الآن نفسه فرعا فى شجرة الحيـاة اللامتناهيـة، ويكـون كـل جـزء خارج الكل هو فى الآن نفسه الكل، أى الحياة." [2] وكل فرد حي هـو أيضـا مظـهر للحياة كلها، أى أن لديه، بعبارة أخـرى، الماهيـة أو الإمكانـات الكاملـة للحيـاة.. وفضلا عن ذلك، فعلى الرغم من أن كل كـائن محـدود ومتعـين، ففـى استطاعته أن يتجاوز تحديداته بفضل القوة التى يملكها بوصفـه ذاتـا حيـة.. وفـى البدايـة تكـون الحياة تعاقبا لأحوال " موضوعية" محددة – ونقول" موضوعيـة " لأن الـذات الحيـة تجدها خارج، بحيث أن هذه الأحوال تحد من تحققها الذاتي الحر.. غير أن عملية الحياة تنحصـر فـى الاجتـذاب الدائم لهـذه الظـروف الخارجيـة إلى نطـاق الوحـدة المستمرة للذات.. فالكائن الحى يحتفظ بنفسه بوصفه ذاتا عـن طريـق السـيطرة علـى كثرة الأحوال المحددة التى يصادفها،وعن طريق ضمها إليـه، وتحقيـق التوافـق بـين كل ما هو مضاد له، وبين نفسه. وعلى ذلك فإن وحدة الحياة ليست وحدة مباشـرة، "طبيعية". بل هى نتيجة تجاوز إيجابي دائم لكل ما يقـف ضدهـا.. إنـها وحـدة لا تسود إلا بوصفها نتيجة لعملية توسط Vermittlung بين الـذات الحيـة كمـا هـى،

---

[1] انظر: فلهلم دلتاى: " تاريخ هيجل فى شبابه"، فى " مجموعة المؤلفات"، ليبتسج ١٩٢١، المجلد الرابع، ص١٤٤ وما يليها .

Wilhelm Dilthey: Die Jugendgeschichte Hegels, in" Gesammelte Schriften"

[2] كتابات الشباب اللاهوتية، ص ٣٠٧.

وبين ظروفها الموضوعية. والتوسط هو الوظيفة الحقة للذات Self الحية بوصفها ذاتا Subject فعلية، وهو فى الوقت ذاته يجعل الذات Self الحية ذاتا Subject فعلية. إن الحياة هى الصورة الأولى التى يتصور فيها الجوهر بوصفه ذاتا. وهى بالتالى أول تجسد للحرية. إنها الأنموذج الأولى لتوحيد حقيقى بين الأضداد. ومن ثم فهى أول تجسد للجدل.

ومع ذلك فليست كل أشكال الحياة تتمثل فيها تلك الوحدة الكاملة. بل إن الإنسان وحده هو الذى يستطيع. بفضل معرفته، أن يحقق" فكرة الحياة". وقد أوضحنا من قبل أن الوحدة الكاملة بين الذات والموضوع هى فى نظر هيجل شرط لا غناء عنه للحرية.. هذه الوحدة تفترض معرفة بالحقيقة. بمعنى معرفة إمكانات الذات والموضوع معا.. والإنسان وحده هو الذى يستطيع تحويل الظروف الموضوعية بحيث تصبح وسيطا لنموه الذاتي.. والحقيقة التي يحملها لا تحرر إمكاناته الخاصة فحسب. بل إمكانات الطبيعة بدورها. إنه يجلب الحقيقة إلى العالم. وبها يستطيع أن ينظم العالم وفقا للعقل.. وقد أوضح هيجل هذه النقطة بأن ضرب مثلا برسالة يوحنا المعمدان. وأدلى للمرة الأولى بالرأي القائل إن العالم فى ماهيته الباطنة نتاج لنشاط الإنسان التاريخى.. فالعالم وكل" علاقاته وتحديداته من عمل النور الإنساني، أى تطور الإنسان الذاتي." [1] ومنذ ذلك الحين ظل تصور العالم بوصفه نتاجا لنشاط الإنسان ومعرفته هو القوة الدافعة لمذهب هيجل. وهكذا نستطيع أن نلمح، منذ هذه المرحلة المبكرة جدا. سمات النظرية الجدلية فى المجتمع. التى ظهرت فيما بعد.

على أن تصور " الحياة" ليس هو الأكثر تقدما من بين التصورات الفلسفية التى وصل إليها هيجل فى فترته الأولى. ففى شذرة المذهب Systemfragment التى قدم فيها عرضا أدق للدلالة الفلسفية للتضاد بين الذات والموضوع. وبين الإنسان والطبيعة، نراه يستخدم لفظ الروح Geist للدلالة على التوحيد بين هذه المجالات المنفصلة.. فالروح فى أساسها هى نفس العامل الموحد الذى تكونه الحياة.." إن الحياة اللانهائية يمكن أن تسمى بالذهن لأن الذهن يدل على الوحدة الحية وسط

---

[1] المرجع نفسه، ٣٠٧.

التنوع.. والروح هي القانون الحي الذى يوحد الكثرة المتنوعة بحيث تصبح هذه الأخيرة حية"[1] ولكن على الرغم من أن تصور الذهن لا يعنى أكثر مما تعنيه الحياة. فإنه ينطوى على تأكيد للفكرة القائلة أن وحدة الحياة هي، في نهاية المطاف. من عمل الفهم والنشاط الحر الذى تقوم به الذات، لا من عمل قوة طبيعية عمياء.

وهناك تصور آخر نصادفه في "كتابات الشباب اللاهوتية" ويستبق بدوره ما سيظهر بعد ذلك بكثير فى منطق هيجل. ففى شذرة بعنوان الإيمان والمعرفة Glauben und Wissen، يقول هيجل: " إن الوحدة والوجود Sein مترادفان. والرابطة" يكون" فى كل قضية تعبر عن وحدة الموضوع والمحمول. أى عن كينونة (أو وجود) a Being" "[2] وأن أى تفسير واف لهذه العبارة ليقتضى مناقشة مفصلة للتطورات الأساسية فى الفلسفة الأوروبية منذ أرسطو. أما هنا فحسبنا أن نشير إلى بعض جوانب الأصل الذى نشأت فى ظله هذه الصيغة، والمضمون الذى تنطوى عليه.

إن عبارة هيجل تعنى أن هناك تمييزا بين الكينونة (أو الوجود) Sein وبين الكائن أو الوجود Seiendes ، أو بين الوجود المتعين والوجود بما هو كذلك.. وقد استهل تاريخ الفلسفة الغربية بهذا التمييز نفسه، الذى تم التوصل إليه فى معرضة الإجابة عن السؤال: ما الوجود؟ وهو السؤال الذى كان مدار البحث فى الفلسفة اليونانية منذ بارمنيدس إلى أرسطو. فكل موجود حولنا هو موجود متعين: حجر،أو أداة، أو بيت، أو حيوان،أو حادث، أو ما إلى ذلك. ولكنا نحمل على كل موجود كهذا أنه يكون هذا أو ذاك، أى أننا نحمل عليه الكينونة(أو الوجود). وهذا الوجود الذى نعزوه إليه ليس أى شىء جزئى أو خاص فى العالم، بل هو مشترك بين كل الموجودات الجزئية التى يمكن أن ينسب إليها. وهذا يدل على ضرورة أن يكون هناك وجود بما هو كذلك، يختلف عن كل موجود متحدد، وإن كان مع ذلك قابلا لأن ينسب إلى كل موجود أيا كان، بحيث يمكن أن يسمى" الواحد" الحقيقى وسط كل تنوع الموجودات المجددة.. فالوجود بما هو كذلك هو ما تشترك فيه جميع

---

[1] ص ٣٤٧.

[2] ص ٣٨٣.

الموجودات الجزئية. وهو أشبه ما يكون بالأساس الذى ترتكز عليه جمعيا ومن هذه النقطة. كان من السهل نسبيا النظر إلى هذا الوجود الأعم من كل ما عداه على أنـه" ماهية كل موجود"، و" الجوهر الإلهي". و" الأكـثر حقيقـة"، وبالتـالي الجمـع بـين الأنطولوجيا واللاهوت.. ولهذا التراث تأثيره الواضح فى " منطق " هيجل.

ولقد كان أرسطو أول من نظر إلى هذا الوجود بما هو كذلك، الذى يعزى إلى كل موجود متعين على حد سواء، لا على أنه كيان ميتافيزيقى مستقل. بل على أنه العملية أو الحركة التى يتشكل بها كل موجود جزئي إلى ما يكونه فى حقيقـة. وفـى رأى أرسطو أن ثمة تمييزا يسرى فى عالم الوجود بأكمله. بين الجوهر Ousia وبين حالاته وتغيراته العرضية المتباينة فالوجود الحقيقى. بـالمعنى الدقيـق. هـو الجوهـر الذي يقصد به الشيء الفردي العيني. العضوي وغير العضوي.. والشيء الفـردى هـو الذات أو الجوهر الذى يظل باقيا طوال تلك الحركة التى يوجـد فيـها ويجمـع بـين مختلف حالات وجوده ومراحلـه.. وتمثـل الأحـوال المختلفـة للوجـود طرقـا متباينـة لتوحيد العلاقات المتعارضة، فهى تشير إلى طرق مختلفة للاسـتمرار فـى البقـاء وسـط التغير. وللكون والفساد، ولامتلاك خصائص وتحديدات؟، وما إلى ذلك.. وقـد أدمـج هيجل الفكرة الأرسطية الأساسية فـى فلسـفته.. " إن الطـرق المختلفـة للوجـود هـى توحيـدات تامـة بدرجـات متفاوتـة."[1] والوجـود يعنـى التوحيـد، والتوحيـد يعنـى الحركة.. ويعرف أرسطو الحركة بدورها من خـلال فكرتـى القـوة والفعـل. فـالأنواع المختلفة للحركة تدل على طرق متباينـة فـى تحقيـق الإمكانـات الكامنـة فـى ماهيـة الشيء المتحرك. وقد قوم أرسطو الأنواع المختلفة للحركة بحيث يكـون النـوع الأرفـع هو ذلك الذى يتحقق فيه كل إمكان تحققا كاملا.. فالكائن الـذى يتحـرك أو يتطـور وفقا لأرفع الأنواع يكون تحققا energeia خالصـا. مثـل هـذا الكـائن لـن يكـون لـه موضوع يحققه خارج ذاته أو غريب عنها، بل يكون هو ذاته على نحو كامل فى كـل لحظة من لحظات وجوده .. ولو وجد مثل هذا الكائن، لكـان التفكـير قـوام وجـوده بأسره.. فالذات التى تكون فاعليتها الذاتية تفكـيرا لـن يكـون لهـا موضـوع مغـترب وخارجى. إذ أن الفكر يدرك الموضوع ويصل إليه بوصفه فكرا، والعقل يفهم العقـل..

---

[1] ص ٣٨٤

إن الوجود الحق هو حركة حقة، وهـذه الأخـيرة هـى فعـل التوحـد الكـامل للـذات بموضوعها.. ومن ثم فإن الوجود الحقيقى هو الفكر والعقل.

ولقد اختتم هيجل العرض الذى قدمه فى " موسوعة العلوم الفلسفية" بالفقرة التى يوضح فيها أرسطو، فى كتاب" ما بعد الطبيعة". أن الوجود الحق هـو العقـل. ولهذا الأمر دلالته، من حيث هو أكـثر مـن مجـرد مثـل يضربـه هيجـل.. ذلـك لأن فلسفة هيجل هى إلى حد بعيد إعادة تفسير لأنطولوجيا أر سطو، بعـد تطـهيرها مـن شوائب العقائد الميتافيزيقية الجامدة، وربطها بـالمطلب الشـامل للعقلانيـة الحديثـة، وأعنى بـه حـول العـالم إلى وسـيط للـذات التـى تنمـو نمـوا حـرا، أو جعـل العـالم، باختصار، حقيقة العقل. والحق أن هيجل كان أول من أعاد اكتشاف الطابع الشديد الدينامية لميتافيزيقا أرسطو، التى تنظر إلى كل وجود على أنه عمليـة وحركـة- وهـو الطابع الذى ضاع تماما فى التراث الشكلي اللاحق للمذهب الأرسطي .

فقد واصل هذا التراث فكرة أرسطو القائلة إن العقل هو الوجود الحق، بـأن فصل هذا الوجود من بقية العالم.. فالعقل الإلهي ليس سببا للعالم وليس خالقـا لـه، وهو ليس محركه الأول إلا عن طريق نظام معقد من الوسائط، وما العقـل البشـرى إلا نسخة ضعيفة من هذا العقل الإلهي.. ومع ذلك فـإن حيـاة العقـل هـى أعلـى حيـاة وأسمى خير فى هذا العالم.

والحـق أن هـذه النظـرة ترتبـط ارتباطـا وثيقـا بواقـع يعجـز عـن أن يحقـق الإمكانات الكامنة فى الناس وفى الأشياء تحقيقا كافيا، بحيث اتخذ المفكـرون لهـذا التحقيق مقرا فى نوع من النشاط مستقل تمام الاستقلال عن النقائص السائدة فى عالم الواقع. أى أن العلو بعالم الذهن بحيث يصبح هو المجال الوحيـد للحريـة والعقـل، هو أمر مرهون بسـيادة الفوضـى والعبوديـة فـى العـالم.. ولقـد كـانت هـذه الأوضـاع التاريخية لا تزال سائدة فى عصر هيجل، فلم تكن الإمكانـات الظـاهرة متحققـة، لا فى المجتمع ولا فى الطبيعة، ولم يكن الناس ذوات حرة تتحكم فـى حياتـها.. ولـما كانت الأنطولوجيا هى النظرية المتعلقـة بـأعم أشـكال الوجـود، وهـى بـهذا الوصـف تعبير عن استبصار الإنسان بأعم بنـاء للواقـع، فليـس للمـرء أن يعجـب إذ يجـد أن التصورات الأساسية فى الأنطولوجيا الأرسطية والهيجلية كانت واحدة.

الفصل الثاني
نحو المذهب الفلسفي
(١٨٠٠-١٨٠٣)

١- الكتابات الفلسفية الأولى

في عام ١٨٠١ بدأ هيجل حياتة الأكاديمية في يينا، التي كانت عندئذ المركز الفلسفي لألمانيا. فقد سبق أن قام فشته بالتدريس فيها حتى عام ١٧٩٩، وعين شلنج أستاذا في عام ١٧٩٨. وكان الكتاب الذي تضمن فلسفة كانت الاجتماعية والقانونية، وهو: ميتافيزيقا السنن الأخلاقيةMetaphysik der Sitten، قد نشر في عام ١٧٩٩، كما أن الثورة الفلسفية التي أحدثها كانت بكتبه الثلاثة في نقد العقل كانت لا تزال تمارس تأثيرا عظيم الأهمية في الحياة العقلية. ومن هنا كانت من الطبيعي تماما أن تكون أولى مقالات هيجل الفلسفية مركزة حول تعاليم كانت، وفشته، وشلنج، وأن يكون قد صاغ مشكلاته على أساس التيارات السائدة في مناقشات المثاليين الألمان.

ولقد كان من رأى هيجل، كما ذكرنا من قبل، أن الفلسفة تنشأ من المتناقضات الشاملة التي يغوص فيها وجود الإنسان. وقد أدت هذه المتناقضات إلى تشكيل تاريخ الفلسفة على نحو أصبح معه تاريخا للمتناقضات الأساسية. بين " الذهن والمادة، والنفس والجسم، والإيمان والفهم،والحرية والضرورة،"، وفي الفترة القريبة منه اتخذت هذه المتناقضات شكل التضاد بين العقل والحس Sinnlichkeit، و" الذكاء والطبيعة"، وكان أعم أشكالها هو التضاد بين" الذاتية والموضوعية" [1]. تلك هي نفس التصورات التي تكون أساس" نقد العقل الخاص" عند كانت، وهي التصورات التي أخذ هيجل الآن يعمل على رفع التعارض بينها في تحليله الجدلي .

كان أول تصور أعاد هيجل تفسيره جدليا هو تصور العقل reason. ولقد سبق أن أقام كانت تمييزا أساسيا بين العقل Vernunft الفهم Verstand، وجاء

---

[1] " الكتابات المطبوعة الأولى " ص ١٣.

هيجل فأضفى على التصورين معنى جديدا. وجعل منهما نقطة بداية لمنهجه. فالتمييز بين الفهم والعقل هو فى رأيه نفس التمييز بين الذهن الشائع Common Sense والتفكير التأملى، أو بين الفكر غير الجدلى والمعرفة الجدلية.. وتؤدى عمليات الفهم إلى نفس نوع التفكير الذى يسود الحياة اليومية فضلا عن العلم. إذ ينظر فيها إلى العالم على أنه كثرة من الأشياء المحددة، التى يستقل كل منها عن الآخر. فكل شىء كيان متميز محدد المعالم، يرتبط بهذا الوصف بكيانات أخرى محددة المعالم على نفس النحو.. ومن هذه البدايات تتكون تصورات، كما تتألف من هذه التصورات أحكام. تشير كلها إلى أشياء منعزلة وإلى العلاقات الثابتة بين هذه الأشياء. وتعمل التحديدات الفردية على استبعاد بعضها البعض كما لو كانت ذرات أو مونادات(ذرات روحية). فالواحد منها ليس هو الآخر، ولا يمكن أبدا أن يصبح هو الآخر. صحيح أن الأشياء تتغير،وكذلك تتغير خواصها، ولكنها حين تفعل ذلك. تختفى إحدى الخواص أو التحديدات وتحل محلها خاصية أخرى.. ويطلق هيجل على الكيان الذى هو منفصل ومنعزل على هذا النحو اسم المتناهى das Endliche.

وإذن فالفهم يدرك عالما من الكيانات المتناهية، التى يحكمها مبدأ الهوية والتضاد opposition. فكل شىء فيه يكون فى هوية مع ذاته، لا مع شىء آخر، وهو، بفضل هويته الذاتية، مضاد لكل الأشياء الأخرى.. صحيح أن من الممكن الربط والجمع بينه وبينها على أنحاء شتى، ولكنه لا يفقد أبدا هويته، ولا يصبح أبدا شيئا غير ذاته.. فعندما تتحول ورقة عباد الشمس الحمراء إلى اللون الأزرق، أو يتحول النهار إلى ليل، يكف موجود ينتمى إلى هذا الآن والمكان here and now، عن أن يكون منتميا إلى هذا الآن والمكان، ويحل محله شىء آخر.. وعندما يصبح الطفل رجلا، تحل مجموعة من الخصائص، وهى خصائص الرجولة، محل مجموعة أخرى، هى خصائص الطفولة. ويظل الأحمر والأزرق، والنور والظلام، والطفولة والرجولة– تظل هذه كلها أضدادا يستحيل الجمع بينهما. وهكذا فإن عمليات الفهم تقسم العالم إلى أقطاب لا حصر لها ، ويستخدم هيجل تعبير الفكر المنعزل isolierte Reflection للدالة على الطريقة التى يكون بها الفهم تصوراته المستقطبة ويربط بينها.

ويرى هيجل أن الأصل فى ظهور هذا النوع من التفكير وانتشاره هو ظهور مجموعة من العلاقات المعينة فى الحياة البشرية، وسيادة هذه العلاقات [1]. فالأضداد التى ينطوى عليها" الفكر المنعزل " هى أضداد حقيقة.. ولم يصل التفكير إلى فهم العالم على أنه نظام ثابت من الأشياء المنعزلة ومن الأضداد الدائمة إلا بعد أن أصبح العالم كيانا فعليا منعزلا عن الحاجات والمطالب الحقيقية للبشر.

على أن الانعزال والتضاد ليسا هما الوضع النهائي.. فمن الواجب ألا يظل العالم نظاما معقدا من المتفرقات الثابتة.. ولا بد للعقل أن يدرك الوحدة الكامنة من وراء الأضداد ويحققها، إذ أن مهمته هى التوفيق بين الأضداد و" إدراجها" تحت وحدة حقيقية. وحين يتم تحقيق مهمة العقل، يكون ذلك فى الوقت ذاته استرجاعا للوحدة المفقودة فى العلاقات الاجتماعية بين الناس.

إن القوة الدافعة للعقل، متميزا عن الفهم، هى الحاجة إلى "استعادة الكلية"[2]. فكيف يتسنى تحقيق ذلك؟ يقول هيجل: إن ذلك يتحقق أولا عن طريق القضاء على ذلك الأمان الباطل الذى تقدمه إلينا إدراكات الفهم وإجراءاته. فنظرة الرأي المشترك أو الموقف الطبيعى common Sense هى نظرة تتسم" باللامبالاة". " والأمان" أى" بلا مبالاة الأمان"[3]. والرضا عن الحالة الراهنة للواقع وقبول علاقاته الثابتة المحددة تجعل الناس غير مكترثين بالإمكانات التى لم تتحقق بعد. والتى لا تكون" معطاة" بنفس اليقين والثبات الذى تعطى به موضوعات الحس. إن الرأي المشترك يخلط بين المظهر العارض للأشياء وبين ماهيتها، ويظل دائبا على الاعتقاد بأن هناك هوية مباشرة بين الماهية والوجود[4].

وعلى العكس من ذلك فإن هوية الماهية والوجود لا يمكن أن تنتج إلا عن الجهد الدائب الذى يبذله العقل من أجل خلقها.. فهى لا تتحقق إلا من خلال ممارسة فعلية لمعرفة شرطها الأساسي هو التخلى عن الرأي المشترك والفهم البحت.

---

(1) المرجع نفسه ص ١٤- ١٥.

(2) ص ١٦

(3) ص ٢٢.

(4) ص ٢٢-٣.

والاستعاضة عنهما" بالفكر النظرى التأملى". ويؤكد هيجل أن هذا النوع من التفكير هو وحده الذى يستطيع تجاوز الآليات المشوهة لحالة الوجود السائدة. **فالتفكير النظرى التأملى يقارن الصورة البادية أو المعطاة للأشياء بإمكانات هذه الأشياء ذاتها، وهو إذ يفعل ذلك يميز ما هيتها من حالة وجودها العارضة. ولا تتحقق** هذه النتيجة بعملية حدس صوفى. بل بمنهج فى المعرفة التصورية. يختبر العملية التى أصبحت بفضلها كل صورة على ما هى عليه. فالفكر النظرى التأملى يتصور" العالم الذهنى والمادى" لا على أنه مجموع كلى من العلاقات الثابتة المحددة، " على أنه صيرورة، وعلى أن وجوده نتاج وإنتاج." [1]

إن ما يسميه هيجل بالفكر النظرى التأملى هو فى واقع الأمر أول عرض يقدمه للمنهج الجدلى.. وهو يقدم تحديدا واضحا للعلاقة بين الفكير الجدلى(العقل) والفكر الانعكاسي المفرق (الفهم) .فالأول ينقد الأضداد الثابتة التى يخلقها الثاني ويتجاوزها، وهو يهدم " أمان " الرأى المشترك، ويثبت أن " ما يعده الرأي المشترك يقينيا على نحو مباشر ليست له أية حقيقة بالنسبة إلى الفلسفة."[2] وإذن فالمعيار الأول للعقل هو فقدان الثقة فى سلطة الأمر الواقع.. وفقدان الثقة هذا هو نزعة الشك الحقيقية التى يصفها هيجل بأنها" الشطر الحر " فى كل فلسفة حقه. [3]

وعلى ذلك فإن صورة الواقع المعطاة مباشرة ليست واقعا نهائيا. ولابد لنا من أن ندرك نسق الأشياء المنعزلة التى تسودها التضاد، والذى تنتجه عمليّات الفهم، على ماهو عليه فى حقيقته: أعنى بوصفه صورة " رديئة" للواقع، وعالما من التحدد والعبودية. أما" عالم الحرية" [4] الذى هو الهدف الباطن للعقل، فلا يمكن بلوغه، كما ظن كانت وفشته، بوضع الذات فى مقابل العالم الموضوعى، وبأن ننسب إلى الشخص المستقل ذاتيا كل الحرية التى يفتقر إليها العالم الخارجي.

---

(1) ص١٤.

(2) المرجع نفسه، ص ٢٢.

(3) علاقة نزعة الشك بالفلسفة. Verhältnis des Skeptizismus zur Philosophie.

فى المرجع المذكور من قبل، ص ١٧٥.

(4) " الفارق بين مذهبى فشته وشلنج"، ص ١٨.

ونترك هذا الأخير مجالا للضرورة العمياء. (وهنا يهاجم أسلوبا هاما هو أسلوب " الاتجاه إلى الباطن" أو الانطواء، الذى تمكنت به الفلسفة والأدب عامة من أن تجعل الحرية قيمة باطنة تتحقق داخل الروح وحدها). ففى الواقع النهائي لا يمكن أن يكون هناك انعزال للذات الحرة عن العالم الموضوعي، ولابد من رفع هذا التضاد. ومعه كل الأضداد الأخرى التى خلقها الفهم .

ويطلق هيجل على الواقع النهائي الذى ترفع فيه الأضداد أسم " المطلق". ولم يكن هيجل يستطيع . فى هذه المرحلة من تطوره الفلسفي. أن يصف هذا المطلق إلا بطريقة سلبية.. وهكذا يقول عنه إنه الضد الكامل لذلك الواقع الذى يدركه الرأي المشترك والفهم. فهو" يسلب" واقع الرأي المشترك فى كل تفاصيله، بحيث لا يكون هناك أي وجه للتشابه بين الواقع المطلق وبين العالم المتناهي.

وعلى حين أن الرأي المشترك والفهم كانا يدركان كيانات منعزلة يقف كل منها فى مقابل الآخر. فإن العقل يدرك " هوية الأضداد". أنه لا ينتج الهوية بعملية ربط وجمع بين الأضداد. بل يحورها بحيث لا تعود توجد بوصفها أضداد. وإن كان مضمونها يحتفظ به فى شكل أعلى وأكثر" واقعية" من أشكال الوجود. وتمتد عملية توحيد الأضداد إلي كل جزء من الواقع. ولا تقف عند حد إلا بعد أن يكون العقل قد" نظم " الكل بحيث أن" كل جزء لا يوجد إلا فى علاقته بالكل".و " لا يكون لكل كيان فردى معنى ودلالة إلا فى علاقته بالكل. [1]

إن المجموع الكلى لتصورات العقل ومعارفه هو وحده الذى يمثل المطلق. ومن ثم فإن العقل لا يكون ماثلا أمامنا على نحو كامل إلا على صورة " تنظيم شامل للقضايا والحدس". أى على صورة " نسق" [2] وسوف نشرح فى الفصل القادم المعنى العيني لهذه الأفكار.. وعلى أية حال فإن هيجل يتعمد أن يؤكد هنا، فى كتاباته الفلسفية الأولى، الوظيفة السلبية للعقل: أى تحطيمه لذلك العالم الثابت الآمن الذى يكونه الرأي المشترك والفهم.. وهو يصف المطلق بأنه " الليل" و" العدم"[3]، لإيضاح

(1) المرجع نفسه، ص ٢١.

(2) ص ٢٥، ٣٤-٥.

(3) ص ١٦.

التضاد بينه وبين موضوعات الحياة اليومية المحددة بدقة. فالعقل يعني" المحو المطلق" لعالم الرأي المشترك[1]. ذلك لأن الصراع ضد الرأي المشترك هو، كما رأينا من قبل، بداية التفكير النظري التأملي، وفقدان أمان الحياة اليومية هو أصل الفلسفة.

ويزيد هيجل موقفه إيضاحا في مقال "الإيمان والمعرفة"، الذى يضع فيه استنتاجاته فى مقابل استنتاجات كانت فى " نقد العقل الخالص". فهو هنا يرفض رفضا تاما ذلك المبدأ التجريبى الذى استبقاه كانت حين جعل العقل معتمدا على الموضوعات المعطاة للتجربة. ويعلن هيجل أن العقل عند كانت مقتصر على عالم الذهن الباطن، ولا يصبح له سلطان على " الأشياء فى ذاتها". وبعبارة أخرى، فليس العقل، وإنما الفهم، هو المهيمن فى الفلسفة الكانتية.

ومن جهه أخرى، يحرص هيجل على أن يذكر أن كانت تغلب بالفعل على هذا القصور فى نقاط متعددة.. مثال ذلك أن فكرة " الوحدة التركيبية الأصلية للوعى الذاتى" تنطوى على اعتراف بمبدأ هيجل الخاص فى الهوية الأصلية بين الأضداد[2]، إذ أن" الوحدة التركيبية" هى فى حقيقتها نشاط ينتج بواسطته التضاد بين الذات والموضوع ويتم تجاوزه فى الوقت ذاته.. وإذن ففلسفة كانت" تنطوى على الصورة الصحيحة للفكر" فيما يتصل بهذا التصور، أعنى الثلاث المؤلف من الذات والموضوع ومركبهما [3].

هذا هو الموضوع الأول الذى يذهب فيه هيجل إلى أن الثلاث Triplizität هو الصورة الصحيحة للفكر. وهو لا يتحدث عنه بوصفه إطارا فارغا للوضع ونقيضه والمركب منهما، بل بوصفه الوحدة الدينامية للأضداد. فهو الصورة الصحيحة للفكر لأنه الصورة الصحيحة لواقع يكون كل موجود فيه هو الوحدة المركبة من أوضاع متضادة.

وقد اعترف المنطق التقليدى بهذه الحقيقة حين عرض شكل الحكم على أنه" ع هو ل". وقد أشرنا من قبل تلميحا إلى تفسير هيجل لهذا الشكل. فلكى

---

[1] ص ١٧.

[2] " الإيمان والمعرفة"، فى المرجع المذكور من قبل، ص ٢٤٠.

[3] المرجع نفسه، ص ٢٤٧.

نعرف ما يكونه الشيء حقيقة . يتعين علينا أن نتجاوز حالته المعطاة مباشرة(ع هو ع) وأن نتتبع العملية التى يتحول فيها إلى شيء غير ذاته (ل) . على أن ع يظل هو ذاته ع خلال العملية التى يصبح فيهال .. فحقيقته هى تلك العملية الديناميكية الكاملة التى يتحول فيها إلى شيء آخر ويتوحد بـها" بـالآخر" الذى ينتمى إليه.. فالأنموذج الجدلى يمثل عالما تشيع فيه حالة السلب. عالما يكون فيه كل شيء مختلفا عما هو عليه فى حقيقته، ويؤلف فيه التضاد والتناقض قوانين التقدم، ومن ثم فإن الأنموذج الجدلى هو "حقيقة" هذا العالم .

٣- الكتابات السياسية الأولى :

تتمثل الاهتمامات النقدية للفلسفة الجدلية بوضوح فى الكتيبات السياسية الهامة التى ألفها هيجل فى هذه الفترة.. وتدل هذه الكتابات على أن الحالة التى وجدت فيها الدولة الألمانية نفسها بعد حربها غير الناجحة مع الجمهورية الفرنسية كان لها تأثيرها المتغلغل فى كتابات هيجل الأولى.

إن المتناقضات الشاملة التى يرى هيجل أنها تشيع فىالفلسفة، تتمثل بصورة عينية فى تلك العداوات وذلك التفرق الذى يسود بين الدول والمقاطعات الألمانية المتعددة، وبين كل من هذه والدولة الكبرى(الرايخ) . " فالعزلة" التى كشف عنها هيجل فى مقالاته الفلسفية تتمثل فى أسلوب العناد الذى تحرص به كل مقاطعة، بل كل فرد تقريبا، على تحقيق مصالحه الخاصة دون اى اعتبار.. وقد أدى" فقدان الوحدة" الناتج عن ذلك إلى جعل السلطة الإمبراطورية عاجزة تماما، وترك الرايخ فريسة سهلة لأى معتد .

"إن ألمانيا لم تعد دولة.. ولو شئنا أن نظل نسمى ألمانيا دولة، لما أمكن أن توصف حالة الانحلال الراهنة التى تمر بها إلا بأنها فوضى، لولا أن الأجزاء المؤلفة لها قد جعلت من نفسها دولا..والواقع أن ذكرى رابطة ماضية، لا أية وحدة فعلية، هى التى تضفى عليها مظهر الوحدة.. ولقد تبين لألمانيا، فى حربها مع الجمهورية الفرنسية، إنها لم تعد دولة.. والنتائج الواضحة لهذا الحرب هى فقدان بعض من أجمل الأراضي الألمانية، وبضعة ملايين من سكانها، ودين عام (أكبر فى الجنوب منه فى الشمال) هو استمرار لآلام الحرب فى وقت السلم، ونتيجة أخرى هى

أنه، إلى جانب أولئك الذين وقعوا في قبضة المحتلين والقوانين والعـادات الأجنبيـة، ستفقد ولايات كثيرة أعظم خير لها، أعني استقلالها، في الصفقـة التـي سـتتم بـها المساومة." [1]

وينتقل هيجل إلى اختيار أساس هذا الانحلال، فيجد أن الدستور الألماني لم يعد يتمشى مع الحالة الاجتماعية والاقتصادية الفعلية للأمة.. فهذا الدستور أثر مـن آثار نظام إقطاعي عابر حل محله منذ عهد بعيد نظام مختلـف، هـو نظـام المجتمـع ذى النزعة الفردية [2] وأن استبقاء شكل قديـم للدسـتور فـي وجـه التغـير الجـذرى الذى طرأ على كل العلاقات الاجتماعيـة ليعنـى الاحتفـاظ بحالـة موجـودة لمجـرد كونها موجودة. ولكن مثل هذا السلوك مضاد لكـل معيـار وقـاعدة عقليـة.. فـالتنظيم السائد للحياة يتعارض تعارضا أساسيا مع رغبات المجتمع وحاجاته، وهو قـد فقـد" كل سلطته وكل هيبته"، وأصبح " سلبيا خالصا" [3]

ويواصل هيجل كلامـه قـائلا أن مـا يظـل قائمـا" بـهذه الطريقـة التجريبيـة البحتة"، دون" توفيق بينه وبين فكرة العقل" لا يمكن أن يعد" حقيقيـا" [4] فـلا بـد من تحطيم النظام السياسي وتحويله إلى نظام عقلي جديد. ولا يمكـن أن يتـم تحـول كهذا بلا عنف

إن واقعية هيجل المتطرفة لتتكشف من خلال الإطار والمصطلـح المثـالي الـذى يستخدمه." ففكرة الضرورة والاستبصار بها أضعـف مـن أن تحفـز علـى الفعـل..! أن الفكرة والاستبصار يقترنـان بقـدر مـن انعـدام الثقـة يتعـين معـه تبريرهمـا بـالعنف، وعندئذ فقد يخضع لهما الإنسان." [5] ولا يمكـن تـبرير الفكـرة بـالعنف إلا بقـدر مـا تكون معبرة عن قوة تاريخية فعلية نضجت فى حضن النظام القائم.. فالفكرة تنـاقض الواقع حين يكون هذا الأخير قـد أصبـح مناقضـا لذاتـه. ويقـول هيجـل إن الفكـر لا يمكنه أن يهاجم الشكل الاجتماعى القائم بنجاح إلا إذا كان هـذا الشـكل قـد أصبـح

---

[1] "دستور ألمانيا" فى " كتابات فى السياسة وفلسفة القانون"، ص ٣-٤.

[2] المرجع نفسه، ص ٧، الهامش.

[3] ص ١٣٩.

[4] ص ١٣٩.

[5] ص ١٣٦.

متناقضا على نحو صريح مع " حقيقته" الخاصة [1]. أى بعبارة أخرى :ذا لم يستطع أن يفي بمقتضيات مضمونه الخاص.. ويرى هيجل أن هذه هى حالة ألمانيا. ففيها يمثل أنصار النظام الجديد القوي التاريخية التى نمت حتى تجاوزت النظام القديم.. أما الدولة، التى ينبغى عليها أن تحافظ على الصالح المشترك لأفرادها فى صورة عقلية ملائمة– إذ أن هذه وحدها هى " حقيقتها" الممكنه– فلا تفعل ذلك. ولهذا السبب كان حكام الدولة يتحدثون حديثا زائفا حين يدافعون عن موقفهم باسم الصالح العام [2] فالواقع أن خصومهم، وليسوا هم، يمثلون الصالح العام، وفكرة هؤلاء الخصوم، أعنى فكرة النظام الجديد التى يدافعون عنها، ليست مجرد مثل أعلى. بل هى تعبير عن واقع لم يعد له بقاء فى ظل النظام السائد.

والموقف الذى يدافع عنه هيجل هو أن النظام القديم ينبغى أن يحل محله شمول حقيقى" Allgemeinheit " وهذا اللفظ الأخير يعنى فى آن واحد مجتمعا يتم فيه تكامل كل المصالح الخاصة والفردية فى الكل. بحيث أن الكيان العضوى الاجتماعى الناجم يتفق مع الصالح العام (العمومية الاجتماعية)، كما يعنى كلا تندمج فيه وتتكامل كل تصورات المعرفة المنعزلة المختلفة على نحو تستمد معه دلالتها من علاقتها بالكل (الكلية). ومن الواضح أن المعنى الثانى هو الوجه المقابل للأول.. فكلما أن فكرة التفكك فى مجال المعرفة تعبر عن التفكك القائم فى العلاقات الإنسانية فى المجتمع، فكذلك يناظر التكامل الفلسفى تكاملا اجتماعيا وسياسيا.. وشمول العقل وكليته، التى يمثلها المطلق، هى المقابل الفلسفى للعمومية الاجتماعية التى تتواجد فيها كل المصالح الخاصة فى الكل.

ويرى هيجل أن الدولة الحقيقية تجعل من الصالح المشترك أساسا لنظمها المستقرة، وتدافع عنها فى كل صراع خارجى وداخلى[3]. أما الرايخ الألماني فلا يتسم فى رأيه بهذه الصفة :

---

[1] ص ١٤٠.

[2] الموضع نفسه.

[3] ص ١٣، ١٧– ١٨.

" إن القوى والحقوق السياسية ليست مناصب عامة تنشأ لكى تتفق مع تنظيم الكل. كما أن أفعال الفرد وواجباته لا تتحدد بحاجات الكل... فكل جزء خاص من النظام السياسي المتدرج، وكل بيت من بيوت الأمراء، وكل مقاطعة، ومدينة، ومؤسسة، وما إلى ذلك . أى بالاختصار كل من له على الدولة حقوق أو واجبات، قد اكتسبها بقدرته الخاصة.. أما الدولة فإنها، نظرا إلى ما حدث من تعد على سلطتها، لم تعد تستطيع أن تفعل شيئا سوى أن تؤكد أنها قد حرمت من سلطتها.." [1]

ويفسر هيجل انهيار الدولة الألمانية عن طريق التقابل بين النظام الاجتماعي والنظام الجديد الذى أعقبه. أعنى المجتمع الفردي النزعة.. كما يفسر ظهور النظام الاجتماعي الأخير من خلال تطور الملكية الخاصة.. فالنظام الإقطاعي بمعناه الصحيح قد أدمج المصالح الخاصة للمقاطعات المختلفة فى وحدة مشتركة حقيقية.. ولم تكن حرية الجماعة أو الفرد متعارضة أساسا مع حرية الكل.. أما فى العصر الحديث فإن" ملكية الاستحواذ" exclusive property "قد أسفرت عن عزل تام للحاجات الخاصة بعضهما عن البعض." [2] إن الناس يتحدثون عن شمول الملكية الخاصة كما لو كانت مشتركة بين المجتمع كله، وبالتالى وحدة يندمج فيها الكل. غير أن هذا الشمول، كما يقول هيجل، ليس إلا وهما قانونيا مجردا، وحقيقة الأمر أن الملكية الخاصة تظل " شيئا منعزلا" لا تربطه علاقة بالكل. [3] فالوحدة الوحيدة التى يمكن تحقيقها بين أصحاب الملكية هى الوحدة المصطنعة لنظام قانونى يطبق على نحو شامل. غير أن القوانين تقتصر على تثبيت وتقنين الأوضاع الفوضوية السائدة للملكية الخاصة، ومن ثم فهى تحيل الدولة أو المجتمع إلى مؤسسة توجد من أجل مصالح خاصة. " لقد كان الامتلاك موجودا قبل القانون، وهو لم ينشأ من القانون. وقد جعل ما سبق تملكه تملكا خاصا، حقا قانونيا.. وعلى ذلك فإن القانون الدستورى الألماني هو فى معناه الصحيح قانون خاص، والحقوق السياسية صور

---

[1] ص ١٠.

[2] ص . ، الهامش.

[3] ص ١١، الهامش.سس

للتملك ولحقوق الملكية أضفيت عليها صبغة شـرعية." [1] والدولـة التـى تصبـح فيـها المصالح الخاصة المتعارضة سيطرة على هذا النحو فى كل الميادين لا يصح أن تسـمى مجتمعا مشتركا بالمعنى الصحيح. وفضلا عن ذلك يصـرح هيجـل بـأن " الصـراع مـن اجـر استغلال سلطة الدولـة فـى الملكيـة الخاصـة يـؤدى إلى تحلـل الدولـة ويجلـب لسلطتها الدمار." [2]

ومع ذلك فان الدولة، التـى تسـتحوذ عليـها المصـالح الخاصـة، ينبغـى أن تتخذ علـى الأقـل مظـهر العموميـة الاجتماعيـة الحقيقيـة لكـى تخمـد أوار الحـرب العامة. وتدافع بالمثل عن حقوق الملكية لدى أفرادهـا جمعيـا .. وهكـذا تصبـح هـذه العمومية الاجتماعية سلطة مستقلة، ترفع فوق مستوى الأفراد.. " إن كل فـرد يريـد أن يحيا، بفضل سلطة الدولة، آمنا على ما يملك. وتبدو سـلطة الدولـة فـى نظـره.. شيئا غريبا يوجد خارجه." [3]

وهكذا فإن هيجل فى هذه الفترة قد سار فى نقـده لبنـاء المجتمـع الحديـث إلى حد أنه وصل إلى الاستبصار بالطريقة التى تصبح بها الدولـة كيانـا مسـتقلا يعلـو على الأفراد.. وقد أعاد كتابة مؤلفه عن الدستور الألمانى مرات متعددة، ولكن الشكل النهائى الـذى اتخـذه ينـم عـن حـدوث ضعـف ظـاهر فـى اتجاهـه النقـدى.. إذ أن الشكل" الأرفـع" للدولـة، الـذى يـراد لـه أن يحـل محـل الشـكل البـالى(الذىتمثـل ألمانيا)، يتخذ بالتدريج صورة دولة مطلقـة أو دولـة قائمـة علـى السـلطة.. ولا تعـدو الإصلاحات التى يطالب بها هيجــل أن تكـون إنشـاء جيـش فعـال للرايـخ، ووضـع الإمبراطوريـة تحـت قيـادة موحـدة، وإخضـاع كـل الإدارات، وكـل الأمــور الماليـة والقانونية، لسلطة مركزية. وينبغى أن نلاحظ أن فكـرة الدولـة القويـة ذات السـلطة المركزية كانت فى ذلك الوقـت فكـرة تقدميـة، تـهدف إلى تحريـر القـوى الإنتاجيـة المتوافرة، التى كانت الأشكال الإقطاعية القائمة تعترض طريقها.. وقـد أكـد مـاركس بعد ما يقرب من أربعين عاما من ذلك الحين،فى تاريخه النقـدي للدولـة الحديثـة،

---

[1] الموضع نفسه.

[2] ص ١٣.

[3] ص١٨، الهامش.

أن الدولة المركزية ذات السلطة المطلقة تمثل تقدما ملحوظا بالقياس إلى أشكال الدولة الإقطاعية وشبه الإقطاعية. ومن ثم فإن اقتراح إقامة دولة ذات سلطة مطلقة كهذه ليس في ذاته علامة على ضعف الاتجاه النقدى عند هيجل.. بل أننا نلاحظ هذا الضعف فى النتائج التى يستخلصها هيجل من مفهوم الدولة المطلقة عنده.. وسوف نعرض هذه النتائج بإيجاز.

فى المقال الذى كتبه هيجل عن الدستور الألماني، يظهر ، لأول مرة فى كتاباته ، اتجاه متميز إلي إخضاع الحق للقوة . فقد كان هيجل حريصا على أن يحرر دولته ذات السلطة المركزية من أية قيود قد تقف فى وجه فعاليتها، ومن ثم فقد جعل مصلحة الدولة تعلو على مشروعية الحق.. وتظهر هذه الحقيقة بوضوح فى ملاحظات هيجل عن السياسة الخارجية لدولته المثلى:

إن الحق، كما يقول هيجل، ينتمى إلى " صالح الدولة". الذى تحدده للدولة وتمنحه لها عقود مع دول أخرى [1] . وفى خلال عملية إعادة التشكيل المستمرة بلا انقطاع، لا بد أن يتعارض صالح دولة، إن عاجلا أو آجلا، مع صالح دولة أخرى. عندئذ يقف حق فى مواجهة حق آخر.. وحينئذ لابد للحرب." أو أى شيء غيرها"، أن تقرر، لا إن كان هذا الحق صحيحا وعادلا، " إذ أن كلا الجانبين له حق صحيح، بل أن تقرر أى حق هو ينبغى له أن يستسلم الآخر."[2] وسوف نصادف هذا الرأى نفسه، معروضا بتوسع كبير، فى" فلسفة الحق(القانون)"

وهناك نتيجة أخرى تستخلص من فكرة دولة القوة، هى وضع تفسير جديد للحرية.. فهيجل يحتفظ بالفكرة الأساسية القائلة إن الحرية النهائية للفرد لن تتناقض مع الحرية النهائية للكل، بل إنها لن تتحقق إلا داخل الكل ومن خلاله.. وكان هيجل قد أكد هذه النقطة بقوة فى مقاله عن الفرق بين مذهبى فشته وشلنج، الذى قال فيه إن المجتمع الذى يتمشى مع معيار العقل ينبغي تصوره،" لا على أنه قيد على حرية الفرد الحقيقية، بل على أنه توسيع لها.. وأرفع المجتمعات هو

---

[1] ص ١٠٠.

[2] ص ١٠١.

أرفع الحريات. فى سلطته وفى ممارسته لها."(١) ومع ذلك فإن هيجل يذكر. فى دراسته للدستور الألماني، إن " العناد الذى يتسم به الطبع الألماني لم يسمح للأفراد بأن يضحوا بمصالحهم الخاصة من أجل المجتمع. أو بأن يتحدوا فى صالح مشترك. ويجدوا حريتهم فى الخضوع الكامل للسلطة العليا للدولة."(٢)

هنا يطغى ذلك العنصر الجديد. عنصر التضحية والخضوع، على الفكرة الأسبق عهدا. القائلة إن صالح الفرد يحتفظ به احتفاظا تاما فى الكل.. وهنا نجد أن هيجل. كما سنرى فيما بعد، قد خطا الخطوة الأولى المؤدية إلى التوحيد بين الحرية وبين الضرورة، أو الخضوع للضرورة، فى مذهبه النهائي.

٣ - مذهب الأخلاق :

فى ذلك الوقت نفسه تقريبا، كتب هيجل المسودة الأولى لذلك الجزء من مذهبة. المسمى بفلسفة الروح.. هذه المسودة، التى تسمى بمذهب الأخلاق System der Sittlichkeit من أصعب الكتابات فى الفلسفة الألمانية. وسوف نقدم عرضا موجزا لبنائها العام، ونقصر التفسير على تلك الأجزاء التى تكشف عن الاتجاهات الهامة فى فلسفة هيجل.

إن مذهب الأخلاق، شأنه شأن كل المسودات الأخرى" لفلسفة الروح"، يبحث فى تطور الثقافة culture، التى يقصد بها الكل الشامل لأوجه نشاط الإنسان الواعية الهادفة فى المجتمع.. والثقافة تنتمى إلى مجال الروح.. فأي نظام اجتماعي أو سياسى، أو عمل فني، أو عقيدة، أو مذهب فلسفى، كل هذه توجد وتمارس تأثيرها بوصفها جزءا لا يتجزأ من وجود الإنسان، وبوصفها نواتج لذات عاقلة تظل تحيا فيها.. وهى بوصفها نواتج تؤلف عالما موضوعيا، وفى الوقت ذاته فهى ذاتية، يخلقها البشر.. فهى تمثل الوحدة الممكنة بين الذات والموضوع.

ويكشف تطور الثقافة عن مراحل متميزة تدل على المستويات المختلفة للعلاقة بين الإنسان وعالمه. أى على الطرق المختلفة لفهم العالم والسيطرة عليه. وتكييفه تبعا لحاجات الإنسان وإمكاناته.. وينظر هيجل إلى العملية ذاتها على أنها

(١) الكتابات المنشورة الأولى، ص ٦٥.

(٢) كتابات فى السياسة، ص ٧ وما يليها.

عملية أنطولوجية، فضلا عن كونها تاريخية، فهى تطور تاريخى فعلى. بالإضافة إلى كونها تقدما تدريجيا نحو أشكال أعلى وأصدق للوجود.. على أن العملية الأنطولوجية تكتسب، خلال التطور التدريجى لفلسفة هيجل، أهمية متزايدة بالقياس إلى العملية التاريخية، إلى أن يأتى وقت تنفصل فيه. إلى حد بعيد. عن جذورها التاريخية الأصلية.

أما الإطار العام الذى يسير فيه هذا التطور فهو على النحو الآتى: المرحلة الأولى علاقة مباشرة بين الفرد المنعزل والموضوعات المعطاة.. فالفرد يدرك موضوعات بيئته بوصفها أشياء يحتاج إليها أو يرغبها، وهو يستخدمها فى إشباع رغباته. ويستهلكها و" يفنيها" بوصفها أطعمة ومشروبات وما إلى ذلك[1]. ثم تصل العملية إلى مرحلة أعلى عندما يقوم العمل البشرى بتشكيل العالم الموضوعي وتنظيمه. فلا يقتصر على إفناء الأشياء، بل يحتفظ بها بوصفها وسائل دائمة لاستمرار الحياة.. هذه المرحلة تفترض تجمعا واعيا للأفراد الذين نظموا نشاطهم على مستوى واحد من تقسيم العمل، بحيث يكون هناك إنتاج مستمر يحل محل ما استهلك.. تلك هى الخطوة الأولى نحو الاشتراك فى الحياة الاجتماعية، ونحو الشمول فى مجال المعرفة.. فبقدر ما يرتبط الأفراد معا على أساس أن لهم صالحا مشتركا، تؤثر الأفكار التى يشتركون فى الأخذ بها فى مفاهيمهم ورغباتهم، وتوجهها، ومن ثم فأنهم يقتربون من شمول العقل.

وتختلف أشكال التجمع أو الارتباط باختلاف درجات التكامل التي يتم بلوغها فيها.. وتكون وسيلة التكامل في البداية هي الأسرة، ثم النظم الاجتماعية للعمل والملكية والقانون، وأخيرا الدولة.

ولن نتناول هنا بالبحث المفاهيم الاجتماعية والاقتصادية العينية التي يملأ بها هيجل هذا الإطار، ما دمنا سنصادفها مرة أخرى فى مسودات فترة" يينا " التى وضعها" لفلسفة الروح" . وكل ما نود أن نقوله هنا هو أن نؤكد أن هيجل يصف مختلف النظم والعلاقات الاجتماعية بأنها نسق من القوى المتناقضة، التى تنبثق من شكل العمل الاجتماعي.. فشكل العمل هذا يحور المجهود الخاص للعامل. وهو

---

[1] كتابات فى السياسة، ص ٤٣٠ وما يليها.

المجهود الذى يقوم به لإشباع حاجاته الخاصة، إلى " عمل عـام". يـؤدى إلى إنتـاج سلع للسوق [1]. ويطلق هيجل على هذا العمل الأخير اسم العمل" المجـرد والكمـي". ويذكر أنه هو علة اللامساواة بين الناس وبين الثروات.. وليس فى وسع المجتمـع أن يتغلب على التعارضات الناشئة عن هذه اللامساواة. ومن ثم فـإن مـن واجـب" نظـام الحكومة" أن يركز جهوده على هذه المهمة.. ويعرض هيجل هنا ثلاثة نظـم مختلفـة للحكومة. يمثل كل منها تقدما بالنسبة إلى الآخـر فـى تحقيـق هـذه المهمـة.. وهـذه النظم ترتبط ارتباطا وثيقا ببناء المجتمع الذى تحكمه.

إن الصورة العامة للمجتمع هى تلك التـى يصبـح فيـها " نسـق الحاجـات" "نسـقا مـن الاعتمـاد المـادي المتبـادل ".. فعمـل الفـرد لا يمكنـه أن يضمـن تحقيــق حاجاته.. " وهناك قوة غريبة عن الفرد، لا سلطان له عليها". هى التـى تحـدد إن كانت حاجاته ستلبى أم لا. وقيمة نتاج العمل " مستقلة عن الفـرد، ومعرضـة لتغيـر دائم" [2] ونظام الحكومة هو ذاته مـن هـذا النـوع الفوضـوي.. فمـا يحكـم ليـس إلا" المجموع الأعمى اللاواعى للحاجات وطرق إشباعها." [3]

إن المجتمع لا بد له من أن يسيطر على " مصيره اللاواعـى الأعمـى". غـير أن هذه السيطرة تظل ناقصة ما دامت الفوضى العامـة فـى المصـالح سـائدة.. فـالغنى المفرط يسير جنبا إلى جنب مع الفقر المفرط. والعمل الكمى البحت يدفع الإنسـان إلى "حالة من البربرية المتطرفة". ولا سيما ذلك الجزء من السكان" الخاضع للعمـل الآلي فى المصانع." [4]

وتقوم المرحلـة التاليـة فـى الحكـم، التـى يصفـها بأنـها " نسـق أو نظـــام للعدالة"، بإيجاد توزان بين المتناقضات والعداوات القائمة، ولكنها لا تفعل ذلـك إلا من خلال علاقات الملكية السائدة.. فهنا ترتكز الحكومة على ممارسة العدل، ولكنها تطبق القانون" دون أية مراعاة للعلاقة التى تربط بين الشىء وبـين حاجـات أى فـرد بعينه." [5]

---

(1) ص ٤٢٨-٣٨.

(2) ص ٤٩٢.

(3) ص ٤٩٣.

(4) ص ٤٩٦.

(5) ص ٤٩٩.

وهكذا فإن من المستحيل أن يتحقق مبدأ الحرية . أعني المبدأ القائل أن " الحكوميين يصبحون هم ذاتهم الحاكمين"، تحقيقا تاما لأن الحكومة لا تستطيع التخلص من المنازعات القائمة بين المصالح الخاصة. وعلى ذلك فإن الحرية لا تظهر إلا في" المحاكم. وفي مناقشة القضايا والحكم عليها. "[1]

أما النظام الثالث للحكومة فأن هيجل لا يكاد يذكر عنه شيئا في هذه المجموعة من كتاباته . ومع ذلك فان مما له دلالته البالغة ا، المفهوم الرئيس في مناقشته هو مفهوم النظام والانضباط Zucht " أن النظام العظيم يعبر عنه الأخلاق العامة.. وفي التدريب على الحرب. وفي اختيار القيمة الحقيقية للفرد في الحرب. "[2]

وهكذا فإن البحث عن الوحدة الاجتماعية الحقيقية ينتهي إلى مجتمع يحكمه أشد أنواع النظام صرامة،ويتحكم فيه الاستعداد الحربي.. والوحدة الحقيقية بين الفرد وبين الصالح العام، التي طالب بها هيجل بوصفها الهدف الوحيد للدولة. قد أدت إلى دولة تسلطية تعمل على قمع العداوات المتزايدة في المجتمع ذي النزعة الفردية. والواقع أن مناقشة هيجل لمختلف مراحل الحكم إنما هي وصف عيني للتطور من نظام سياسي ليبرالي إلى نظام تسلطي، وهو وصف ينطوي على نقد ضمني للمجتمع ذي النزعة الليبرالية، إذ أن مؤدى تحليل هيجل هو أن المجتمع الليبرالي تتولد عنه بالضرورة دولة تسلطية. وقد طبق هيجل هذا النقد على ميدان الاقتصاد السياسي في مقال عن القانون الطبيعي [3]، وهو المقال الذي كتبه. على الأرجح. بعد عرضه الموجز لنسق الأخلاق بوقت قصير.

فهيجل يختبر النظام التقليدي للاقتصاد السياسي، ويجد أنه صياغة تبريريه للمبادئ التي تحكم النظام الاجتماعي القائم. وهو يذكر هنا أيضا أن طابع

---

(1) ص ٥٠١.

(2) ص ٥٠٢.

(3) في الطرق العلمية لبحث القانون الطبيعي

Ueber die Wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts.

في المرجع المذكور من قبل، ص ٣٢٩ وما يليها.

هذا النظام سلبى فى أساسه، إذ أن نفس طبيعة البناء الاقتصادي تحول دون قيام صالح مشترك حقيقي.. ومهمة الدولة. أو أي تنظيم سياسي سليم. هى أن تعمل ما من شأنه ألا تؤدى المتناقضات الكامنة فى البناء الاقتصادي إلى تحطيم النظام كله.. فلا بد للدولة أن تضطلع بمهمة كبح جماح العملية الاجتماعية والاقتصادية الفوضوية.

إن هيجل يهاجم نظرية القانون الطبيعى لأنها، على حد قوله، تبرر كل الاتجاهات الخطرة التى تهدف إلى إخضاع الدولة للمصالح المتعارضة للمجتمع ذى النزعة الفردية. مثال ذلك أن نظرية العقد الاجتماعي لا تدرك أن الصالح العام يستحيل أن يستمد من إرادة أفراد متنافسين ومتنازعين. وفضلا عن ذلك فإن القانون الطبيعى يرتكز على نظرة ميتافيزيقية بحتة إلى الإنسان.. فالإنسان، كما يبدو فى نظرية القانون الطبيعى، هو كائن مجرد. يصبح فيما بعد مزودا بمجوعة اعتباطية من الخصائص. ويتغير اختيار هذه الخصائص تبعا للاتجاه الذى ترمى النظرية الخاصة إلى تبريره والدفاع عنه. وفضلا عن ذلك فإن مما يؤكد الوظيفة التبريرية لفكرة القانون الطبيعى أنها لا تعمل حسابا لمعظم الصفات التى تميز وجود الإنسان فى المجتمع الحديث(كالعلاقات العينية للملكية الخاصة. والأحوال السائدة للعمل. وما إلى ذلك).

وإذن فالمسودة الأولى لفلسفة هيجل الاجتماعية قد نادت فعلا بالفكرة التى تكمن من وراء مذهبه كله. وهى أن النظام الاجتماعي الموجود. المبنى على نظام العمل الكمى المجرد، وعلى تكامل الحاجات عن طريق تبادل السلع، عاجز عن تأكيد وإقامة مجتمع مشترك عاقل.. فهذا النظام يظل فى أساسه نظاما من الفوضوية واللامعقولية، تحكمه آليات اقتصادية عمياء– وهو يظل نظاما من العداوات التى تتكرر دواما، والتى لا يكون كل تقدم فيها سوى توحيد مؤقت للأضداد. وهكذا فإن مطالبة هيجل بدولة قوية مستقلة كانت مستمدة من استبصاره بالمتناقضات التى لا يمكن التوفيق بينها فى المجتمع الحديث.. ولقد كان هيجل أول من توصل إلى هذا الاستبصار فى ألمانيا.. وكان تبريره للدولة القوية قائما على أساس أنها مكمل ضروري للتركيب الذى يدب فيه التعارض والذى يتسم به المجتمع ذو النزعة الفردية. الذى كان يقوم بتحليله..

الفصل الثالث
مذهب هيجل الأول
(١٨٠٢-١٨٠٦)

إن مذهب يينا (كما تشيع تسميته). هو أول مذهب كامل لهيجل. يتألف من منطق وميتافيزيقا وفلسفة للطبيعة وفلسفة للروح.. وقد صاغ هيجل هذا المذهب في محاضراته التي ألقاها في جامعة يينا في الفترة من ١٨٠٢ إلى ١٨٠٦. ولم تنشر هذه المحاضرات إلا حديثا من مخطوطات هيجل الأصلية. وقد نشر في ثلاثة مجلدات. يمثل كل منها مرحلة مختلفة في صياغة المذهب وعرضه.. ولا يوجد "المنطق" و"الميتافيزيقا" إلا في مسودة واحدة لكل منهما. أما "فلسفة الطبيعة" و"فلسفة العقل" فتوجد في مسودتين [1].. وسوف نتجاهل هنا الاختلافات غير القليلة بين هذه المسوادت. ما دامت لا تؤثر في بناء الكل.

ولقد اخترنا أن نقتصر في معالجتنا على الاتجاه العام وتنظيم الكل. وعلى المبادئ التي توجه تطور المفاهيم. أما مضمون المفاهيم الخاصة فسوف نناقشه عندما نصل إلى الأقسام المختلفة للمذهب النهائي.

١- المنطق :

يقوم "المنطق" عند هيجل بمهمة عرض تركيب الوجود بما هو كذلك. أي أعم صور الوجود .. ولقد كان التراث الفلسفي منذ أرسطو يطلق اسم المقولات على التصورات التي تعبر عن هذه الصور الأكثر تعميما. كالجوهر. والإيجاب. والسلب. والتحديد. والكم. والكيف. والوحدة. والكثرة. وما إلى ذلك .. ويعد "منطق" هيجل أنطولوجيا بقدر ما يعالج أمر أمثال هذه المقولات .. غير أن "المنطق"

---

[1] "المنطق والميتافيزيقا والفلسفة الطبيعية في فترة يينا" (١٨٠٢)، نشر لاسون G.Lasson، ليبتسج ١٩٢٣. وسيشار إليه هنا بالتعبير "منطق فترة يينا".

-فلسفة الواقع في فترة يينا Jenenser Realphilosophie المجلد الأولى (١٨٠٣-٤) نشره هوفميستر J.Hoffmeister ليبتسج ١٩٣٢- المجلد الثاني (١٨٠٥-٦) نشرة هوفميستر، ليبتسج ١٩٣١.

عنده يبحث أيضا في الصور العامة للفكر ، أي في الفكـرة ، والحكـم ، والقيـاس.. فهو في هذا الصدد "منطق صوري".

ونستطيع أن نفهم سبب هذا اللاتجانس الظاهري في المضمون إذا تذكرنا أن "كانت" بدوره قد عالج الأنطولوجيا ، إلى جانب المنطـق الصـوري ، فـي بحثـه فـي "المنطق الترنسندنتالي"، فبحث مقولات الجوهريـة ، والعليـة ، والتأثير المتبـادل. إلى جانب نظرية الحكم .. والواقع أن التمييز التقليدي بين المنطق الصـوري والميتافيزيقا العامة (الأنطولوجيا) هو تمييز لا معنى له بالنسبة إلى المثاليـة الترنسـندنتالية ، التـي تنظر إلى صور الوجود على أنها نتائج لنشاط الذهن الإنساني. وبذلك تنظـر إلى صـور الوجود على أنها نتائج لنشاط الذهن الإنساني. وبذلك تصبح مبادئ الفكر فـي الآن نفسه مبادئ لموضوعات الفكر (للظواهر).

ولقد كان هيجل بدوره يؤمن بوجود وحدة بين الفكر والوجود. ولكن تصوره للوحدة يختلف. كما رأينا من قبل. عن تصور كانت لها. فقـد رفـض مثاليـة كـانت على أساس أنها تفترض وجود "الأشياء في ذاتها" بمعـزل عـن "الظواهـر" . وتـترك هـذه "الأشياء" دون أن يمسـها الذهـن البشـري. وبالتـالي دون أن يمسـها العقـل فالفلسفة الكانتية قد خلفـت مـن بعدهـا هـوة بـين الفكـر والوجـود. أو بـين الـذات والموضوع. سعت الفلسفة الهيجلية إلى عبورها. ووسـيلة العبـور هـي القـول بـتركيب كلي واحد للوجود كله .. فالمفروض أن ينظر إلى الوجود على أنه عمليـة يفـهم فيـها الشيء أو يدرك الحالات المختلفة لوجوده، ويجذبها إلى وحدة "ذاته"، وهي الوحدة التي تدوم بدرجات مختلفة، وبذلك يؤكد بقاءه على مـا هـو عليـه طـوال كـل تغـير. وبعبارة أخرى فكل شيء يوجد بوصفه "ذاتا".. ويؤدي البناء الواحد للحركة، الـذي يمتد على هذا النحو خلال ذلك المجال كله، إلى توحيد العالمين الموضوعي والذاتي.

فإذا تذكرنا هذه المسألة . كـان مـن السـهل أن نفـهم سـبب التوحيـد بـين المنطق والميتافيزيقا في مذهب هيجل .. لقد قال الكثـيرون أن المنطـق يفـترض مقدمـا هوية الفكر والوجود – وهي عبارة ليس لهـا معنـى إلا بقـدر مـا تشـير إلى أن حركـة الفكر تردد حركة الوجود وتضفي عليها صورتها الحقيقية .. كذلك ذهب البعـض إلى أن فلسفة هيجل تضع المفاهيم في عالم مستقل . وكأنها أشـياء حقيقيـة . وتجعلـها

تجول هنا وهناك ويتحول بعضها إلى البعض .. ولكن ينبغى أن يقال ردا على ذلك أن "منطق" هيجل يعالج أساسا صور وأنماط الوجود كما يفهمه الفكر .. فعندما يناقش هيجل مثلا الانتقال من الكم إلى الكيف، أو من "الوجود" إلى "الماهية"، يكون هدفه هو أن يبين كيف أن الكيانات الكمية، عندما تفهم بالفعل، تتحول إلى كيانات كيفية، وكيف يتحول وجود عارض إلى وجود ماهوى .. إنه يعنى أنه يتعامل هنا مع أشياء واقعية . فالتفاعل وتبادل الحركة بين المفاهيم إنما هو ترديد للعملية العينية للواقع .

ومع ذلك فهناك علاقة أخرى كامنة بين المفهوم والموضوع الذى يؤدى هذا المفهوم إلى فهمه . فالمفهوم الصحيح يجعل طبيعة الموضوع واضحة لنا. وهو ينبئنا بما يكونه الشيء فى ذاته . ولكن فى الوقت الذى تصبح فيه الحقيقة واضحة لنا، يصبح من الواضح أيضا أن الأشياء "لا توجد فى" حقيقتها .. فهذه الإمكانات تحد منها الظروف المتعينة المحددة التى توجد فيها الأشياء .. ولا تبلغ الأشياء حقيقتها إلا إذا سلبت ظروفها المتعينة .. ولكن السلب بدوره تعين ، يتم عن طريق تحقيق أحوال كانت موجودة ضمنيا من قبل. مثال ذلك أن برعم النبات هو السلب المتعين للبذرة ، والزهرة هى السلب المتعين للبرعم .. وفى أثناء نمو النبات ، وهو "الذات" بالنسبة إلى هذه العملية، نجده لا يسلك عن معرفة، ولا يحقق إمكاناته على أساس قدرته الخاصة على الفهم ، بل هو يمر بعملية التحقق سلبيا .. ومن جهة أخرى فإن المفهوم الذى نكونه عن النبات يشتمل على إدراك أن وجود النبات عملية نمو باطنة؛ فهذا المفهوم ينظر إلى البذرة على أنها هى البرعم بالقوة، ويرى البرعم على أنه الزهرة بالقوة .. وهكذا فإن المفهوم، فى نظر هيجل ، يمثل الشكل الحقيقى للموضوع ، لأن المفهوم يقدم إلينا الحقيقة عن تلك العملية التى تكون فى العالم الموضوعي عمياء عارضة. ففى العالم غير العضوي، وعالم النبات، وعالم الحيوان، تختلف الموجودات اختلافا أساسيا عن مفهوماتها، ولا يتم تجاوز هذا الاختلاف إلا فى حالة الذات المفكرة، التى تستطيع تحقيق مفهومها فى وجودها.. وهكذا يمكن أن ترتب مختلف أحوال الوجود أو أشكاله تبعا لاختلافها الأساسي عن مفاهيمها.

هذه النتيجة هي مصدر التقسيمات الأساسية" للمنطق" عند هيجل. فالمنطق يبدأ بالتصورات التى تدرك الواقع بوصفه كثرة من الأشياء الموضوعية. أى مجرد" وجود"، مبرأ عن أية ذاتية .. هذه هذه التصورات ترتبط فيما بينها ارتباطا كيفيا وكميا، ويؤدى تحليل هذه الارتباطات إلى الوصول إلى علاقات لا يعود من الممكن تفسيرها على أساس كيفيات وكميات موضوعية. بل تقتضى مبادئ وصورا للفكر تسلب التصورات التقليدية للوجود. وتكشف لنا عن أن الذات هى جوهر الواقع ذاته .. ولما كان من المستحيل فهم البناء كله إلا فى شكله الناضج الذى أضفاه عليه هيجل فى" علم المنطق". فإنا سنقتصر هاهنا على تقديم وصف موجز للإطار الأساسي.

إن كل موجود جزئى مختلف أساسا عما كان يمكن أن يكونه لو تحققت إمكاناته. والإمكانات معطاة فى مفهومه .. فالموجود يكون له وجود حق لو أن تحققت. وبالتالى لو كانت هناك هوية بين وجوده وبين مفهومه.. والحق أن الفارق بين الواقع والإمكان أنما هو نقطة بداية العملية الجدلية التى تسرى على كل تصور فى " منطق" هيجل.فالأشياء المتناهية" سالبة"– وهذه صفة تستخدم فى تعريفها. وهى لا يكون أبدا ما يمكن أن تكونه. وما ينبغى أن تكونه.. فهى توجد دائما فى حالة لا تعبر تعبيرا كاملا عن إمكاناتها عند تحققها.. أى أن ماهية الشيء المتناهي هي" عدم الاستقرار المطلق هذا". وهذا السعي" إلى ألا يكون ما يكونه." [1]

وإنا لنستطيع إدراك الدوافع النقدية التى تكمن من وراء هذا الفهم حتى فى تلك الصيغ التجريدية" للمنطق". فالجدل الهيجلى يتغلغل فيه اقتناع عميق بأن كل الأشكال المباشرة للوجود– فى الطبيعة والتاريخ– هى أشكال" رديئة" لأنها لا تتيح للأشياء أن تكون ما يمكنها أن تكونه. أما الوجود الحق فلا يبدأ إلا حين نعترف بأن الحالة المباشرة سلبية، وعندما تصبح الموجودات "ذوات subjects" ونسعى إلى أن تكيف حالتها الخارجية مع إمكاناتها.

---

[1] منطق يينا، ص ٣١.

وإن الأهمية الكاملة للفكرة التى عرضناها الآن لتكمن فى تأكيدها أن السلبية عنصر مكون لكل الأشياء المتناهية، وهى اللحظة" الجدلية الأصلية" [1] لها جمعيا. فهى" أعمق مصدر لكل نشاط، وللحركة الذاتية الحية والروحية." [2] أن السلبية التى يمتلكها كل شيء هي المقدمة الضرورية لحقيقته .. أنها حالة حرمان تدفع الذات إلى البحث عن علاج .. ومن ثم فإن لها، بهذا الوصف، طابعا إيجابيا.

إن العملية الجدلية تستمد قوتها المحركة من الضغط الذى يهدف إلى تجاوز السلبية.. والجدل عملية في عالم تتألف فيه طريقة وجود الناس والأشياء من علاقات متناقضة، بحيث أن أي مضمون خاص لا يمكن الكشف عنه إلا عن طريق الانتقال إلى ضده. فهذا الأخير جزء لا يتجزأ من الأول. والمضمون الكامل هو المجموع الكلى لجميع العلاقات المتناقضة المتضمنة فيه .. ويبدأ الجدل، منطقيا، منذ اللحظة التى يجد فيها الذهن البشرى نفسه عاجزا عن أدراك شيء ما إدراكا كافيا من خلال أشكاله الكيفية أو الكمية .. فتبدو الكيفية أو الكمية المعطاة أو الموجودة بالفعل "سلبا" للشيء الذى يملك هذه الكيفية أو الكمية .. وعلينا الآن أن نتتبع تفسير هيجل لهذه النقطة بشيء من التفصيل.

يبدأ هيجل من العالم كما يراه الإنسان فى موقفه الطبيعى common sense. هذا العالم يتألف من كثرة لاحصر لها من الأشياء- يسميها هيجل" أشياء ما"، لكل منها صفاته(كيفياته) النوعية المحددة. وتؤدى الصفات" الكيفات" التى يمتلكها الشيء إلى تمييزه من الأشياء الأخرى، بحيث أننا إذا شئنا أن نفرق بينه وبين سائر الأشياء اكتفينا بتعداد كيفياته. فالمنضدة الموجودة فى هذه الحجرة تستخدم مكتبا، وهى ذات قشرة من خشب الجوز، وثقيلة، وخشبية.. الخ. على أن كون الشيء مكتبا، بنى اللون، خشبيا، ثقيلا.. الخ، لا يعنى نفس كونه منضدة. فالمنضدة ذاتها ليست أيا من هذه الكيفيات، ولا هى مجموعها.. بل إن الكيفيات الجزئية هى، فى نظر هيجل، سلب للمنضدة بما هى كذلك فى الوقت ذاته..

---

(1) " علم المنطق"، ترجمة جونستون وسترودرس W.H.Johnston and L.G.Struthers الناشر Macmillan, N.Y., 1929 المجلد الأول، ص٦٦.

(2) الموضع نفسه، المجلد الثانى، ص٤٧٧.

والقضايا التى تحمل فيها كيفيات المنضدة عليها تشهد على هذه الحقيقة.. فهذه القضايا يكون تركيبها المنطقي الشكلي هو" أ هى ب "(أى ليست أ). فالقضية" المنضدة بنية اللون " تعبر أيضا عن كون المنضدة غير ذاتها. تلك هى الصورة المجردة الأولى التى تعبر عن سلبية الأشياء المتناهية كلها. فنفس وجود الشىء يبدو على أنه غير ذاته.. فهو، على حد تعبير هيجل، يوجد فى تغاير Anderssein.

على أن محاولة تعريف الشىء من خلال كيفياته لا تنتهى بالسلب. بل هى تمضى خطوة أبعد من ذلك. فالشىء لا يمكن أن يفهم من خلال كيفياته دون إشارة إلى كيفيات أخرى تستبعدها بالفعل تلك التى يملكها الشىء.. مثال ذلك أن صفه"الخشبى" لا يكون لها معنى إلا من خلال علاقاتها بمادة أخرى غير خشبية. ومعنى" البنى" يفترض معرفة الألوان الأخرى التى هى مضادة له، وهكذا.. " إن الكيف يرتبط بعلاقة مع ما يستبعده، ذلك لأنه لا يوجد بوصفه مطلقا موجودا لذاته، بل يوجد على نحو من شأنه ألا يكون موجودا لذاته إلا بقدر ما لا توجد فيه(كيفية) أخرى." [1] وهكذا فإننا فى كل نقطة نصل إلى ما وراء الكيفيات التى ينبغى أن تحدد معالم الشىء وتفرق بينه وبين شىء آخر .. وعلى ذلك فإن ثباته ووضوحه الباديين يرتدان إلى سلسلة لانهاية لها من" العلاقات".

وهكذا فإن الفصول الأولى فى" منطق" هيجل تبين أن الذهن البشرى عندما يغامر بمتابعة مفهوما ته، يجد نفسه إزاء تفكك وتحلل لموضوعاته المحددة تحديدا واضحا. فهو أولا يجد أن من المستحيل عليه تماما أن يحدد هوية أى شىء على أساس الحالة التى يوجد عليها الشىء بالفعل.. ويؤدى الجهد الذى يبذل من أجل الكشف عن تصور يحدد بحق هوية الشىء على ما هو عليه، إلى إغراق الذهن فى خضم من العلاقات اللانهائية.. فمن الواجب أن يفهم كل شىء فى علاقاته بالأشياء الأخرى، بحيث تصبح هذه العلاقات هى نفس وجود ذلك الشىء .. على أن لا نهائية العلاقات هذه، التى تبدو كما لو كانت تؤذن بإخفاق أية محاولة للوصول إلى طابع الشىء، تصبح فى نظر هيجل، على العكس من ذلك تماما، أول خطوة فى

---

[1] منطق يينا، ص ٤.

سبيل المعرفة الحقة للشيء .. أى أنها هى الخطوة الأولى إذا ما اتخذت علـى النحـو الصحيح.

ويناقش هيجل هذه العملية خلال تحليله" للانهائية".. فاللانهائية تتشعب إلى نوعين: اللانهائية" الرديئة ". واللانهائية" الحقة".. أمـا اللانهائيـة الرديئـة أو الباطلة فهى الطريق الخطأ إلى الحقيقة.. إنها النشاط الذى يبـذل مـن أجـل محاولـة التغلب على نقص التعريف عن طريق التوسع التدريجى فى الكيفيات المترابطة التـى يسـتتبعها التعريـف. أمـلا فـى الوصـول إلى نهايـة.. فـالذهن يقتصـر علـى متابعـة العلاقات. كلما لزمت واحد منها. فيضيف علاقة إلى الأخرى فى محاولة لا جـدوى منها من أجل استنفاد الموضوع وتحديد معالمه.. وتتسم هذه العمليـة بـأن لهـا أساسـا عقليا. ولكن ذلك لا يكون. إلا بقدر ما تفترض مقدمـا أن ماهيـة الموضـوع مؤلفـة مـن علاقاته بالموضوعات الأخرى.. ومع ذلك فإن العلاقات لا يمكن إدراكها عـن طريـق" اللانهائية الزائفة" التى تتألف من علاقات خارجية مضافة" Und- Beziehungen" فحسب. وهى العلاقات التى نربط بواسطتها موضوعا بالآخر فى موقفنا الطبيعى.

إن من الواجب فهم العلاقات على نحو آخر.. فيجب أن ينظـر إليـها علـى أنها تخلق بواسطة حركة الموضوع الخاصة.ويجب أن يفهم الموضوع على أنه هو ذاته الذى يقيم" ويظهر العلاقة الضرورية بين ذاته وبين ضـده." [1] وهـذا يفـترض وجـود نوع من التحكم لدى الموضوع فى تطوره، بحيث يمكنه أن يظل ذاته على الرغـم مـن أن كل مرحلة عينية فى وجوده هـى "سـلب" لذاتـه. أو " تغـاير". وبعبـارة أخـرى فالموضوع ينبغى أن يفهم بوصفه" ذاتا" فى علاقاته" بتغايره".

والذات. بوصفها مقولة أنطولوجية، هى قدرة كيان معين على أن " يكـون ذاته فى تغايره" (Bei- Sich-Selbst- Sein im Anderssein) وطريقة الوجود هى وحدها التي يمكنها أن تدمج السلبي فى الإيجـابي. فالسـلبي والإيجـابي لا يعـودان متضادين عندما تؤدى القوة الدافعة للذات إلى جعل السلبية جزءا مـن وحـدة الـذات نفسـها. ويقول هيجل إن الذات تضفى على السلبية" توسطا"، و" ترفعها". وفى هذه

[1] المرجع نفسه، ص ٣٢.

العملية لا ينحل الموضوع إلى تحديداته الكيفية أو الكمية المتعددة، بل يظل متماسكا طوال علاقاته بالموضوعات الأخرى.

تلك هى طريقة الوجود التى يصفها هيجل بأنها هى" اللانهائية الحقة".[1] فاللانهائية ليست شيئا يتعدى الأشياء المتناهية أو يتجاوزها. وإنما هى حقيقتها الحقة.. واللانهائي هو طريقة الوجود التى تتحقق فيها كل الإمكانات. ويصل فيها كل وجود إلى صورته النهائية.

وعلى هذا النحو يتحدد هدف" المنطق". فهو من جهة الكشف عن الصورة الحقيقية لمثل هذا الواقع النهائي، ومن جهة أخرى، بيان الطريقة التي تصل بها التصورات التى تحاول فهم هذا الواقع إلى الاعتراف بأنه هو الحقيقة المطلقة.. ولقد أعلن هيجل فى وصفه للفلسفة الكانتية أن مهمة المنطق هى" تطوير" المقولات، لا مجرد" جمعها". ومثل هذه المحاولة لا يمكن أن تثمر إلا إذا كان لموضوعات الفكر ترتيب منهجي منظم.. هذا الترتيب، كما يقول هيجل، يرجع إلى أن كل أحوال الوجود تصل إلى حقيقتها من خلال الذات الحرة التى تفهمها فى صلتها بمعقوليتها الخاصة. ويعكس ترتيب" المنطق" هذا الفهم المنهجى. فهو يبدأ بمقولات التجربة المباشرة، التى لا تدرك إلا أكثر صور الوجود الموضوعي (أي الأشياء المادية) تجريدا. وهى الكم، والكيف، والقدر. وهذه هى الأكثر تجريدا. إنها تنظر إلى كل موضوع على أنه يتحدد خارجيا بموضوعات أخرى.. وفى هذه الحالة يسود الارتباط البسيط، لأن مختلف أحوال الوجود ترتبط هنا ارتباطًا خارجيا بعضها ببعض. ولا يدرك أى موجود على أنه له علاقة باطنة بذاته وبالأشياء الأخرى التى يتبادل التأثير معها.. مثال ذلك أن موضوعا معينا ينظر إليه على أنه يكون ذاته فى عمليات الجذب والتنافر.. هذا، فى نظر هيجل، تفسير مجرد وخارجي للموضوعية. ما دامت الوحدة الدينامية للموجود تعد هنا نتاجا لقوى طبيعية عمياء معينة، ليس للموجود ذاته أى سلطان عليها.. وهكذا فإن مقولات الارتباط البسيط أبعد ما تكون عن أى اعتراف بالجوهر على أنه "ذات".

---

[1] المرجع نفسه. ص ٣٠- ٣٤.

أما المقولات التى يبحثها هيجـل فـى القسـم الثـاني مـن " المنطـق" تحـت عنوان عام هو: الإضافة Verhaltnis. فتقترب خطوة أخرى من هذا الهدف.. ذلـك لأن الجوهرية. والعلية. والتأثير المتبادل. لا يدل على كيانات مجـردة ناقصـة(كما كانت مقولات القسم الأول). بل على علاقات(إضافات) حقيقية. فالجوهر لا يكون على ما هـو عليـه إلا فـى صلتـه بأعراضـه. وبـالمثل. لا توجـد العلـة إلا فـى صلتـها بمعلولاتها. ولا يوجد جوهران يعتمدان كل منهما على الآخر إلا فـى علاقتـهما كـل بالآخر. فالارتباط هنا داخلى باطن. ويـدل الجوهـر- وهـو المقولـة الشـاملة فـى هـذه المجموعة- على حركة أقرب إلي الباطن بكثير من تلك القـوة العميـاء. قـوة الجـذب والتنافر. فلديه قدرة معينة بالنسبة إلى أعراضه ومعلولاته. وعن طريق قدرته الخاصـة يقيم علاقة بينه وبين الأشياء الأخرى. وبذلك تكون لديه القدرة علـى الكشـف عـن إمكاناته. على أن الجوهر ليست لديه معرفة بهذه الإمكانات. ومن ثم فـهو لا يملـك حرية التحقق الذاتي. فالجوهرية تظل معـبرة عـن علاقـة بـين الموضوعـات. أو بـين الأشياء المادية. أو علاقة وجود. كما يقول هيجل.. ولا بد لنا. لكى ندرك العالم فى وجوده الحق. من أن ندركه بمقولات الحريـة. التـى لا توجـد إلا فـى عـالم الـذات المفكرة. فلا بد من حدوث انتقال من علاقة الوجود إلى علاقة الفكر.

هذه العلاقة الأخـيرة تشـير إلي تلـك التـى تقـوم بـين الجزئـي والكلـى فـى التصور. والحكم. والقياس.. وهى فى نظر هيجل ليست علاقة منطـق صـورى؛ بـل علاقة أنطولوجية. وهى العلاقة الحقيقية فى الواقع بأسره.. فجوهـر الطبيعـة فضـلا عن التاريخ هو كلى يتكشف مـن خـلال الجزئـى.. إن الكلـى هـو العمليـة الطبيعيـة للجنس. كما تتحقق من خلال النوع والأفراد..والكل فى التاريخ هو جوهر كل تطور. فدولة المدنية اليونانية. والصناعة الحديثة. والطبقة الاجتماعية- كل هـذه الكليـات هى قـوى تاريخيـة فعليـة لا يمكـن ردهـا إلى مكوناتـها.. بـل إن الوقـائع والعوامـل الفردية. على عكس من ذلك. لا تكتسب معناها إلا من خـلال الكلـى الـذى تنتمـى إليه.. فالفرد يتحدد. لا بصفاته الجزئية. بـل بصفاتـه الكليـة. مثـل كونـه مواطنـا يونانيا. أو عاملا فى مصنع حديث. أو برجوازيا.

ومن جهة أخرى فإن الكلية ليست" علاقة وجود". مادام كل وجـود- كما رأينا - متعينا وجزئيا.. وهى لا يمكن أن تفهم إلا بوصفها" علاقة للفكـر". أى نموا ذاتيا لذات شاملة فاهمة.

ولقد كانت مقولة الكلية تعامل. فى الفلسفة التقليديـة، بوصفـها جـزءا مـن المنطق، فكانت تبحث فى نظرية التصور، والحكم، والقياس. أمـا عنـد هيجـل فـإن هذه الصـور والعمليـات المنطقيـة تعكـس الصـور والعمليـات الفعليـة للواقـع وتشـتمل عليها.. وقد أشرنا من قبل تلميحا إلى تفسير هيجـل الأنطولوجـى للتصـور والحكـم.. ومن الأمور التى لها أهمية قصوى فى هذا الصدد، معالجته للتعريف، فالتعريف فـى التراث المنطقى هو العلاقة الفكرية التى تدرك الطبيعة الكلية لموضـوع مـا فـى تمـيزه الأساسي عن الموضوعات الأخرى.. أما عند هيجل فإن التعريف لا يستطيع أن يقـوم بذلـك إلا لأنـه يـردد(أو يعكـس) العمليـة الفعليـة التـى يتمـيز بـها الموضـوع عـن الموضوعات الأخرى التى يرتبط بها. فالتعريف إذن لا بد أن يعبر عـن الحركـة التـى يحتفظ فيها الموجود بهويتـه عـن طريـق سـلب الشـروط(أو الأوضـاع) التـى يوجـد عليها.. وبالاختصار، فلا يمكن أن يعطى تعريف حقيقى فى قضية منعزلـة واحـدة، بـل يجـب أن يعـرض هـذا التعريـف بـالتفصيل التـاريخى الحقيقـى للموضـوع. لأن تاريخه هو وحده الذى يفسر حقيقته. [1]" مثـال ذلـك أن التعريـف الحقيقـى للنبـات ينبغى أن يكشف عن النبات وهو يكون ذاته عن طريق تحطيم البرعم للبذرة والزهـرة للبراعم.. وينبغى أن ينبئنا كيف يستمر النبات قائما فى تفاعله وصراعه مع بيئتـه.. ويطلق هيجل على التعريف اسـم" حفظ الذات"، ويفسـر هـذا الأسـلحة الهجوميـة والدفاعية التى تحفظ بها هذه الأشياء ذاتها إزاء الأشياء الجزئية الأخرى." [2]

فى هذه الحالات كلها يدرك الفكـر العلاقـات الحقيقيـة للعـالم الموضوعـى، ويقدم إلينا معرفة بما تكونه الأشياء" فى ذاتها".. ويتعين على الفكـر أن ينقـب عـن هذه العلاقات الحقيقية، لأن مظهر الأشياء يخفيها.. ولهذا السبب كان الفكر أكـثر" حقيقة" من موضوعاته.. وفضلا عن ذلك فالفكر هو الصفة الوجودية لموجود" يشـمل"

---

[1] علم المنطق، المجلد الأول، ص ٦١.

[2] منطق يينا، ص ١٠٩.

كل الموضوعات و" يفهمها". فالعالم الموضوعي يصل إلى صورته الحقة فى عالم الذات الحرة. والمنطق الموضوعي ينتهي إلى المنطق الذاتي.. وفى مذهب " يينا". يعالج المنطق الذاتي فى القسم الخاص بالميتافيزيقا.. ويتولى هذا المنطق عرض المقولات والمبادئ التى تفهم كل موضوعية وتشتمل عليها، بوصفها ميدان الذات فى نموها. أى ميدان العقل.

وسوف يزداد العرض المقتضب الذي قدمناه هاهنا لأفكار هيجل الرئيسية وضوحا عندما نناقش نسق المنطق النهائي.. والواقع أن منطق هيجل الأول يكشف. منذ ذلك الوقت المبكر، عن محاولة للنفاذ من جدار الجمود الزائف لتصوراتنا. وإظهار المتناقضات الدافعة التي تكمن فى كل أحوال الوجود. وتقتضي طريقة أعلى فى التفكير. إن " المنطق" لا يعرض إلا الصورة العامة للجدل. فى تطبيقه على الصور العامة للوجود. أما التطبيقات الأكثر عينية فتظهر فى " فلسفة الواقع" عند هيجل. ولا سيما فلسفته الاجتماعية.. ولن نتحدث هاهنا عن الانتقال الصعب من" المنطق" و" الميتافيزيقا" إلى " فلسفة الطبيعة"(وهو الانتقال الذي سنناقشه عند الكلام عن المنطق النهائي)، بل إننا سننتقل مباشرة إلى " فلسفة الروح" في فترة يينا، وهى التي تبحث فى التحقق التاريخي للذات الحرة، أي الإنسان.

١- فلسفة الروح:

لا يبدأ تاريخ العالم الإنساني بالصراع بين الفرد والطبيعة، ما دام الفرد فى واقع الأمر نتاجا متأخرا في التاريخ البشرى. بل أن الشمول أو الاشتراك Allgemeinheit (بين الإنسان والطبيعة) يأتى أولا. وإن كان يأتى في صورة جاهزة،" مباشرة ". وهذا الاشتراك لم يصبح بعد اشتراكا عاقلا، ولا تكون الحرية صفة من صفاته. ومن ثم فإنه سرعان ما ينقسم إلى أضداد متعددة. ويسمى هيجل هذه الوحدة الأصلية فى العالم التاريخى باسم" الوعى"،وبذلك يؤكد من جديد أننا دخلنا عالما يتسم كل شيء فيه بطابع الذات.

إن أول شكل يتخذه الوعي فى التاريخ ليس شكل وعى فردى بل وعى كلى. ربما كان خير ما يمثله هو وعى جماعة بدائية تندمج فيها كل فردية داخل المجتمع المشترك. فالمشاعر والإحساسات والمفاهيم لا تنتمي فى واقع الأمر إلى الفرد.

بل يتقاسمها الكل. بحيث أن ما يتحكم في الوعي هو العنصر المشترك لا الخـاص.. ولكن حتى هذه الوحدة تنطوي على تضاد: فالوعي لا يكون على ما هو عليه إلا مـن خلال تضاده مع موضوعاته. على أن من المؤكد أن هذه، مـن حيـث هـي موضوعـات للوعي، هي" موضوعـات متصـورة". أو موضوعـات لا يمكـن فصلـها عـن الـذات. " فكونها متصورة" هو جزء من طابعها بوصفها موضوعات. وهكذا فإن كـلا مـن طرفـي التضاد، وهما الوعي أو موضوعاته، له صورة الذاتية. كما هي الحال فـي كـل أنـواع التضاد الأخرى في عالم الذهـن.. فاندمـاج العنـاصر المتضـادة لا يمكـن إلا أن يكـون اندماجا داخل الذاتية.

ويقول هيجل إن عالم الإنسان ينمو في سلسـلة مـن عمليـات الاندمـاج بـين الأضداد. ففي المرحلة الأولى. تتخذ الذات وموضوعها شكل الوعـي وتصوراتـه. وفـي المرحلة الثانية. يظهران بوصفهما الفرد الذي يدخل في نزاع مـع الأفـراد الآخريـن. وفي المرحلة الأخيرة يظهران بوصفهما الأمة.. والمرحلة الأخيرة وحدها هي التي يتـم فيها بلوغ اندماج دائم بين الذات والموضوع.. فللأمة موضوعها في ذاتـها. وجـهدها لا يوجـد إلا نحـو ترديـد ذاتـها.. وتنـاظر هـذه المراحـل الثـلاث" وسـائط " ثلاثـة للاندماج. هي اللغة، والعمل. والملكية.

	الذات	الوسيط	الموضوع
١	الوعي	اللغة	التصورات
٢	الأفراد أو جماعات الأفراد	العمل	الطبيعة
٣	الأمة-المجتمع المشترك للأفراد	الملكية	الأمه- المجتمع المشترك للأفراد

إن اللغة هي الوسيط الذي يتم فيه أول اندماج بين الذات والموضوع. [1] وهي أيضا أول عمومية فعلية" Allgemeinheit"، بمعنـى أنـها موضوعيـة يشـارك فيـها الأفراد جمعيا.. ومن جهة أخرى فاللغة هي الوسيط الأول للفردانية. إذ من خلالهـا يكتسب الفرد سيطرة على الموضوعات التي يعرفها ويسـميها.. ولا يسـتطيع الإنسـان أن يحدد مجال نفوذه ويبعـد عنـه الآخريـن إلا حـين يعـرف عالمـه، ويكـون واعيـا

---

[1] فلسفة الواقع في فترة يينا، ١ ، ص ٢١١ وما يليها.

بحاجاته وقواه. وينقل هذه المعرفة إلي الآخرين .. وهكذا فإن اللغة هي أول أداة تساعد على التملك"appropriation".

وإذن فاللغة تتيح للفرد أن يتخذ موقفا واعيا ضد أقرانه . وأن يؤكد حاجاته ورغباته ضد حاجات الأفراد الآخرين ورغباتهم.. فإذا ما أدى ذلك إلى تعارضات أمكن تكاملها واستيعابها عن طريق العمل. الذى يصبح بدوره القوة الحاسمة فى تنمية الحضارة. فعملية العمل هى سبب الأنواع المختلفة للتكامل. وهى التى تتحكم فى كل الأشكال التالية للجماعة، المناظرة لهذه الأنماط. أعنى الأسرة. والمجتمع المدنى، والدولة (واللفظان الأخيران لا يظهران فى فلسفة هيجل إلا فيما بعد) .. فالعمل أولا يوحد الأفراد فى الأسرة. التى تنتسب لنفسها الموضوعات اللازمة لبقائها، بوصفها" ملكية عائلية". [1] على أن الأسرة تجد نفسها وملكيتها بين أسر أخرى ذات ملكية.. ويترتب على ذلك صراع لا يكون صراعا بين الفرد وموضوعات رغبته، بل بين جماعة من الأفراد (أى أسرة) وجماعات أخرى متشابهة.. فالموضوعات قد تم تملكها من قبل. وهى الملكية الفعلية أو الممكنة للأفراد.. والواقع ان جعل الملكية الخاصة نظاما اجتماعيا يعنى. فى نظر هيجل، أن " الموضوعات" قد أدمجت أخيرا فى العالم الذاتي: فالموضوعات لا تعود" أشياء ميتة". بل تنتمى. فى كليتها، إلى مجال التحقق الذاتي للذات.. لقد كدح الإنسان من أجل تنظيمها. وبذلك جعلها جزءا لا يتجزأ من شخصيته.. وعلى هذا النحو تأخذ الطبيعة مكانها فى تاريخ الإنسان، ويصبح التاريخ فى أساسه تاريخا إنسانيا. وتغدو كل الصراعات التاريخية صراعات بين جماعات من الأفراد ذوى الملكية. وتلك فكرة ذات نتائج بعيدة المدى تؤثر تأثيرا كاملا فى البناء التالى لعالم الذهن.

وبظهور مختلف الوحدات العائلية الحائزة للملكية. يبدأ" صراع من أجل الاعتراف المتبادل" بحقوق هذه الوحدات.. فلما كانت الملكية تعد جزءا أساسيا مكونا للفردية، فإن الفرد يتعين عليه أن يحافظ على ملكيته ويحميها. حتى يحتفظ بنفسه فردا.. ويقول هيجل إن صراع الحياة والموت الذى يرتب على ذلك. لا يمكن أن يقف عند حد إلا إذا اندمج الأفراد المتنازعون فى مجتمع أعم هو الأمة" Volk".

---

[1] المرجع نفسه، ص ٢٢١ وما يليها.

هذا الانتقال من الأسرة إلى الأمة يناظر، على وجه التقريب؟. الانتقال من "حالة الطبيعة" إلى حالة المجتمع المدني، كما تصورته النظريات السياسية للقرن الثامن عشر.. وسوف نشرح تفسير هيجل" للصراع من أجل الاعتراف المتبادل" في مناقشتنا لكتاب " ظاهريات الروح" الذى يصبح فيه هذا الصراع هو المدخل إلى الحرية.. ونتيجة الصراع من أجل الاعتراف المتبادل هى اندماج حقيقي أول، يجعل للجماعات أو الأفراد المتنازعين مصلحة مشتركة موضوعية. والوعى الذى يحقق هذا الاندماج هو بدوره وعى كلي(هو روح الأمة" "Vermittelte Volksgeist") ولكن وحدته لا تعود وحدة بدائية "مباشرة" إنما هى نتاج لجهود واعية بذاتها، ترمى إلى جعل العداوات القائمة تعمل لصالح الكل .. ويطلق عليه هيجل اسم الوحدة التوسطية". وهنا تظهر الدلالة العينية للفظ التوسط. فليس نشاط التوسط سوى نشاط العمل. وعن طريق هذا العمل، يتغلب الإنسان على الاغتراب بين العالم الموضوعى والعالم الذاتى، ويحول الطبيعة إلى وسط ملائم لنموه الذاتى. فعندما تشكل الموضوعات بواسطة العمل تصبح جزءا من الذات التى يمكنها التعرف فيها على حاجاتها ورغبتها الخاصة.. وفضلا عن ذلك، فإن الإنسان يفقد، بفضل العمل، ذلك الوجود الذرى الذى يكون فيه، من حيث هو فرد، مضادا لكل الأفراد الآخرين، ويصبح جزءا من جماعة عامة.. فالفرد، بفضل عمله، يتحول إلى كلي، إذ أن العمل بطبيعته ذاتها نشاط كلي: لأن نتاجه قابل للتبادل بين الأفراد جميعا.

ويقدم هيجل، فى ملاحظاته التالية عن مفهوم العمل، وصفا فعليا لحالة العمل المميزة للإنتاج السلعي الحديث ... بل أنه يقترب من الفكرة الماركسية فى العمل الكلي المجرد، وهنا نجد أول مثل يثبت أن أفكار هيجل الأنطولوجية مشبعة بمضمون اجتماعي يعبر عن نظام معين للمجتمع.

يذكر هيجل أن" الفرد يشبع حاجاته بعمله، ولكن لا بالنتاج الخاص لعمله، فلابد لهذا الأخير، لكى يلبى حاجاته، من أن يصبح شيئا غير ما هو عليه." [1] إن الموضوع الجزئى يصبح فى عملية العمل موضوعيا كليا– أى يصبح سلعة. كذلك فإن الكلية تحور الذات القائمة بالعمل، أى العامل، ونشاطه الفردى..

---

[1] المرجع نفسه، ص ٢٣٨.

فهو يضطر إلى أن يدع جانبا ملكاته ورغباته الخاصة.. فلا شيء يهم في توزيع نتاج العمل ما عدا" العمل الكلي المجرد"." إن عمل كل شخص هو. فيما يتعلق بمضمونه. كلي شامل بالنسبة إلى حاجات الجميع". ولا تكون للعمل من قيمة إلا بوصفه نشاط كليا" من هذا النوع. فقيمته تتحدد" بما يكونه العمل للجميع. لاما يكونه من أجل الفرد" (١).

هذا العمل الكلي المجرد يرتبط بالحاجة الفردية العينية عن طريق" علاقات التبادل" في السوق (٢). فبفضل التبادل توزع نواتج العمل على الأفراد تبعا لقيمة العمل المجرد. ومن ثم فإن هيجل يطلق على التبادل اسم" العودة إلى العينية". (٣) إذ يتم عن طريقه إشباع الحاجات المادية للناس في المجتمع.

إن من الواضح أن هيجل كان يسعى إلى بلوغ فهم دقيق لوظيفة العمل التي يقوم فيها بإدماج أوجه النشاط الفردية المتعددة في المجموع الكلي الذي تؤلفه علاقات التبادل.. وهو يمس المجال الذي استأنف فيه ماركس فيما بعد تحليل المجتمع الحديث.. والواقع أن مفهوم العمل لم يكن ثانويا في مذهب هيجل، بل هو الفكرة الرئيسية التي يتصور عن طريقها تطور المجتمع.. وقد قام هيجل، مدفوعا بقوة الاستبصار التي فتحت أمامه هذا الأفق الجديد، بوصف طريقة التكامل السائدة في مجتمع منتج للسلع، وذلك بعبارات تستبق على نحو واضح نظرة ماركس النقدية.

يؤكد هيجل مسألتين: خضوع الفرد التام لشيطان العمل المجرد. والطابع الأعمى والفوضوى للمجتمع الذي تسوده علاقات التبادل.. فالعمل المجرد لا يمكنه أن ينمي ملكات الفرد الحقيقية.. ذلك لأن" الميكنة"، وهي نفس الوسيلة التي كان ينبغي أن تحرر الإنسان من عناء العمل، تجعله عبدا لعمله-" وكلما ازداد سيطرة على عمله. ازداد هو ذاته فقدانًا لكل حول وقوة".. إن الآلة تقلل الحاجة إلى العناء

---

(١) المرجع نفسه.

(٢) فلسفة الواقع في فترة يينا، ٢، ص ٢١٥.

(٣) الموضع نفسه.

والتعب بالنسبة إلى الكل فقط، لا بالنسبة إلى الفرد. " وكلما أصبح العمل أكثر" ميكنة"، قلت قيمته، وازداد بالضرورة عناء الفرد". [1]

"إن قيمة العمل تنقص بنفس النسبة التى تزداد بها إنتاجية العمل.. إذ تصبح ملكات الفرد محدودة إلي أبعد حد، وينحط وعى عامل المصنع إلى أدنى درجات الغباء." [2] وعلى حين أن العمل يتحول على هذا النحو من تحقيق ذاتى للفرد إلى سلب لذاته، فإن العلاقة بين حاجات الفرد وعمله، وبين حاجات الكل وعملهم، تتخذ شكل" اعتماد متبادل أعمى، لا يمكن حسابه".. وهكذا فإن تكامل الأفراد المتنازعين بواسطة العمل المجرد والتبادل يؤدى إلى قيام" نظام هائل من المشاركة والاعتماد المتبادل، وحياة متحركة لما هو ميت.. هذا النظام يتحرك هنا وهناك على نحو أولى أعمى، ويحتاج- شأنه شأن الحيوان المفترس- إلى سيطرة قوية وكبح دائم." [3]

والواقع أن لهجة هذه الأوصاف وروحها تشير بطريقة ملحوظة واضحة إلى كتاب" رأس المال" لكارل ماركس. وليس من المستغرب أن نجد مخطوط هيجل يتوقف عند هذه الصورة، وكأنه أحس بالرعب مما كشف عنه تحليله للمجتمع المنتج للسلع.. على أننا نجده فى الجملة الأخيرة يضع لنفسه صيغة مخرج ممكن.. وهو يعرض ذلك تفصيلا فى(فلسفة الواقع Realphilosophie) لعام ١٨٠٤-٥). فالحيوان المفترس ينبغي كبحه. ومثل هذه العملية تقتضى تنظيم دولة قوية.

إن كتابات هيجل السياسية المبكرة تذكرنا بأصول النظرية السياسية فى المجتمع الحديث. ذلك لأن" هبز" بدوره قد شيد الدولة التى دعا إليها فى كتاب "اللفياثان" على أساس من تلك الفوضى التى لا يمكن قهرها على أى نحو آخر. أى "حرب الكل ضد الكل"، التى تسود المجتمع الفردى النزعة. على أن الفترة الواقعة بين هبز وهيجل هى الفترة التى أطلقت فيها الدولة ذات النزعة المطلقة قوى الرأسمالية الاقتصادية من عقالها، وكشف فيها الاقتصاد السياسى عن بعض آليات

---

[1] فلسفة الواقع فى فترة يينا، ١، ص٢٣٧.
[2] المرجع نفسه، ص ٢٣٩
[3] المرجع نفسه، ص ٢٤٠.

عملية العمل الرأسمالي. ولقد كان هيجل قد عكف على دراسة الاقتصاد السياسي.. واستطاع تحليله للمجتمع المدنى أن يتغلغل فى صميم بناء المجتمع الحديث. وكان يمثل تحليلاً نقديا مفصلا، على حين أن" هبز" لجأ إلى البصيرة الحدسية.. والأهم من ذلك أن هيجل اكتشف فى قيام الثورة الفرنسية مبادئ تشير إلى ما وراء الإطار القائم للمجمتع الفردي النزعة.. فأفكار العقل والحرية، ووحدة المصلحة العامة والخاصة. تشير فى نظره إلى قيم لا يمكن التضحية بها من أجل الدولة. لقد كافح هيجل طيلة حياته ليجعل نفسه متمشيا مع ضرورة" السيطرة والكبح". وكانت محاولاته لحل المشكلة متعددة، أما النصر النهائي عنده فلم ينعقد لواؤه" للفياثان" (التنين) بل للدولة العاقلة التى يسودها حكم القانون.

وينتقل الكتاب الثاني من" فلسفة الواقع فى فترة يينا" إلى مناقشة الطريقة التى يتكامل بها المجتمع المدنى مع الدولة. ويناقش هيجل الشكل السياسي لهذا المجتمع تحت عنوان" الدستور". فالقانون Gesetz يحول الكل المتخبط لعلاقات التبادل إلى ذلك الجهاز المنظم بوعي، الذى هو الدولة. وهو هنا يرسم صورة الفوضى والاضطراب السائدين فى المجتمع المدنى بألوان أشد قتامة حتى من تلك التى رسمها بها من قبل.

"(إن الفرد) يصبح خاضعا للفوضى والاضطراب الشاملين للكل.. فهناك جموع غفيرة من الشعب يكتب عليها أن تعانى العمل فى المصانع والورش والمناجم وما إليها، بكل ما يؤدى إليه ذلك العمل من تبلد للذهن وفقدان للصحة وانعدام الأمان. وقد يحدث فجأة أن تختفي فروع كاملة للصناعة، كان يرتزق منها جزء كبير من السكان، لأن طريقة الإنتاج تغيرت، أو لأن قيمة منتجاتها انخفضت بسبب ظهور اختراعات جديدة فى بلاد أخرى، أو لغير ذلك من الأسباب.. وعندئذ تصبح كتل بشرية كاملة فريسة لفقر مدقع. وتزداد حدة التعارض بين الثروة الهائلة والفقر الشديد، وهو فقر يعجز عن تحسين حالته. وتصبح الثروة.. قوة مسيطرة. ويحدث تراكمها بالصدفة جزئيا، كما يحدث بفضل الطريقة العامة فى التوزيع.. ويتحول الاقتناء إلى نظام متعدد الجوانب، يتشعب إلى فروع لا تستطيع المشروعات الصغيرة الحجم أن تربح منها.. ويصل التجريد الأقصى للعمل إلى أكثر أنواع الأعمال فردية،

ويستمر فى توسيع نطاقه.. وتفضي هذه اللامساواة بين الثروة والفقر،وهذه الحاجة والضرورة، إلى التفكك التام للإرادة، والتمرد الداخلي، والكراهية." [1]

ولكن هيجل يؤكد الآن الوجه الإيجابي لهذا الواقع المزرى.." إن هذه الضرورة، التى تعنى خطرا تاما على حياة الفرد. هى فى الوقت ذاته العامل الذى يحفظ هذه الحياة. فقوة الدولة تتدخل، ولا بد لها من أن تعمل ما من شأنه المحافظة على كل مجال خاص(للحياة)، وأن تبحث منافذ جديدة. وتفتح طرقا جديدة للتجارة فى الأقاليم الأجنبية، وما إلى ذلك.." [2] فالخطر" الذى يسود فى المجتمع ليس مجرد صدفة واتفاق، بل هو نفس العملية التى يردد بها الكل وجوده ووجود كل من أفراده.. وتؤدى علاقات التبادل الخاصة بالسوق إلى إتاحة ذلك التكامل الضرورى الذى لولاه لهلك الأفراد المنعزلون فى غمار الصراع القائم على المنافسة. فالصراعات الفظيعة داخل المجتمع المنتج للسلع" أفضل" من تلك التى تنشب بين أفراد وجماعات لا يحد منها أى قيد- وهى" أفضل" لأنها تحدث على مستوى أعلى للتطور التاريخي، وتنطوى على" اعتراف متبادل" بالحقوق الفردية.. ويعبر العقد Vertrag عن هذا الاعتراف بوصفه حقيقة اجتماعية.. وينظر هيجل إلى العقد على أنه واحد من أسس المجتمع الحديث، والواقع أن المجتمع عنده هو إطار من التعاقدات بين الأفراد.[3] (على أننا سنراه يبذل فيما بعد جهدا كبيرا لكى يقصر صحة العقود على مجال المجتمع المدنى- أى العلاقات الاقتصادية والاجتماعية- ويستبعد ما تؤديه من دور فى العلاقات بين الدول). فالتأكيد من أن العلاقة المعينة أو العمل المعين مضمون بعقد- ومن أن العقد سيظل ساريا فى جميع الظروف- هو وحده الذى يجعل العلاقات والأعمال التى تؤدى فى المجتمع المنتج للسلع معقولة قابلة للحساب.." إن كلمتى ينبغى أن تكون موثوقا بها لا لأسباب أخلاقية" بل لأن المجتمع يفترض مقدما أن هناك التزامات من جانب أفراده.. والظروف التى أقوم فيها بعملى هى ذاتها الظروف التى يؤديه فيها الغير. [4] فإذا ما اخلفت وعدى.

---

[1] فلسفة الواقع فى فترة يينا،٢، ص ٢٣٢-٣.

[2] الموضع نفسه.

[3] ص ٢١٨ وما يليها

[4] ص ٢١٩- ٢٠.

كنت بذلك أخرق عقد المجتمع ذاتــه. ولا أضـر شـخصا بعينـه فحسـب. بـل أضـر المجتمع كله؛ فأنا أضع نفسي خــارج الكـل الـذى يمنكـه وحـده أن يوفيـني حقـى بوصفى فردا، ومن ثم فإن "الكلى هو جوهر التعاقد"[1] كما يقول هيجل.. فــالعقود لا تنظم الأداء الفردي فحسب. وإنما تنظم عمليات الكل.. والعقد يعامل الفرد على أنــه حر ومتساو؛ ولكنه فى الوقت ذاته لا ينظر إلى كل فرد فى خصوصيته العارضة. بــل فى" كليته" من حيث هو جزء متجانس من الكل.. وبطبيعة الحال فإن هــذه الهويـة بين الجزئي والكلى لم تتحقق بعد.. فالمجتمع المدنى، كما أشار هيجل من قبــل. لا يحفظ للفرد قدراته وإمكاناته الحقة على الأطلاق.. ومن هنا كــان لابـد مـن أن تقـف القوة من وراء كل تعاقد. بحيث يكون ما يدفــع الفـرد إلى الـتزام عقـده هـو التـهديد باستخدام القوة، لا اعترافه الإرادى بالعقد .. وإذن فالعقد ينطوى على إمكــان خـرق العقد. وتمرد الفرد ضد الكل..[2] وما الجريمة إلا عمليـة التمـرد هـذه. والعقـاب هـو الأداة التى يستعيد بها الكل حقه من الفرد المتمرد.. ويعبر الاعـتراف بحكـم القـانون عن تلك المرحلة من التكامل والاندماج، التى يكون المرء فيها علــى وفـاق مـع الكـل. ويختلف حكم القانون عن حكم العقود من حيث أنه يعمل حسابا" لـذات الفـرد فـى وجـوده، وكذلـك فـى معرفتـه". [3] فـالفرد يعـرف أنـه لا يمكـن أن يوجـد إلا بقــوة القانون. ليس فقط لأن القانون يحميه، بل لأنه يــرى فيـه ممثـلا للصـالح المشـترك، الذى هو فى نهاية المطاف الضامن الوحيد لنموه وتطورة الذاتي.. والحـق أن التصـور الصحيح للقانون هـو الأفـراد الأحـرار والمسـتقلون تمامـا، الذيـن تجمعـهم مـع ذلـك مصلحة مشتركة.. ويكون الفرد" واثقا" من أنه يجد" ذاته، وماهيتـه" فـى القـانون. ومن أن القانون يحفظ إمكاناته الأساسية ويدعمها. [4]

مثل هذه النظرة تفترض مقدما دولة تعـبر قوانينـها فعـلا عـن الإرادة الحـرة للأفراد المتجمعين،وكأنــهم قـد اجتمعـوا واسـتقر رأيـهم علـى أفضـل تشـريع يحقـق مصالحهم المشتركة.. وهذه هى الطريقة الوحيدة التى يستطيع القــانون أن يعـبر بـها

---

[1] ص ٢٢٦.
[2] ص ٢٢١.
[3] ص ٢٢٥.
[4] ص ٢٤٨.

عن إرادة كل فرد، وعن" الإرادة العامة" في الوقت ذاته.. فإذا وجد مثل هذا القرار المشترك، كان القانون هوية حقيقية بين الفرد والكل.. وهكـذا فـان نظـرة هيجـل إلى القانون تفترض مقدما مثل هذا المجتمع.. فهو يصف الهدف الذى يتعين بلوغه. لا حالة قائمة بالفعل.

على أن الهوة الفاصلة بين المثل الأعلى والواقع آخذة فى الضيـق تدريجيـا. فكلما ازدادت نظرة هيجل إلى التاريخ واقعية، ازداد الحـاضر فـى نظـره اقترابـا مـن عظمة المثل الأعلـى المرتقب ولكـن أيـا كـانت نتيجـة صـراع هيجـل بـين المثاليـة الفلسفية والواقعية السياسية، فإن فلسفته لا مكان فيها لأية دولة لا تسير وفقا لحكم القانون. إنه يستطيع أن يقبل" دولة قوة"، ولكن لا يكون ذلك إلا بقـدر مـا تسـودها حرية الأفراد وتؤدى قوة الدولة إلى زيادة قوى الأفراد الخاصة. [1]

إن الفرد لا يستطيع أن يكون حـرا إلا بوصفه كائنـا سياسـيا.. وعلـى هـذا النحو يعد تفكـير هيجـل اسـتكمال للنظـرة اليونانيـة الكلاسـيكية القائلـة أن دولـة المدنية polis تمثل الحقيقة الصادقة للوجود الإنساني.. ومن ثم فإن التوحيد النهائي بين الأضداد الاجتماعية لا يتحقق بسيادة القانون. بل بالنظم السياسية التى تجسـد القانون. أى بالدولة بمعناها الصحيح.. فما شكل الحكومة التى تصون هـذا التجسـد على أفضل نحو، وتكون بالتالى أعلى أشكال الوحدة بين الجزء والكل؟

يقدم هيجل. تمهيدا للإجابة عن هذا السؤال. عرضا سريعا لأصـل الدولـة. والأدوار التاريخية لحكم الطغيان. والديمقراطية. والملكيـة. فـهو ينبـذ نظريـة العقـد الاجتماعي [2] على أساس أنها تفترض أن" الإرادة العامة" تمارس تأثيرها فى الأفـراد المنعزلين قبل دخولهم في الدولة.. وفـى مقـابل نظريـة العقـد الاجتمـاعي يؤكـد أن" الإرادة العامة" لا يمكـن أن تظـهر إلا بعـد عمليـة طويلـة تبلـغ قمتـها فـى التسـوية النهائية للعداوات الاجتماعية.. فالإرادة العامة هى نتيجة الدولة وليست أصلها. أما أصل الدولة فيرجع إلى" قوة خارجية" تقسر الأفراد رغما عـن أرادتـهم. وعلـى ذلـك

---

(١) انظر الفصل السادس فيما بعد

(٢) فلسفة الواقع فى فترة يينا، ص ٢٤٥-٦

فإن" كل الدولة مبنية بفضل القوة المجيدة لرجال عظام." [1] ويضيف هيجل إلى ذلك" ولكن ليس بالقوة المادية".. فقد كان فى شخصية المؤسسين العظام للدولة شيء من تلك القوة التاريخية التى ترغم البشرية على السير فى طريقها الخاص وإحراز التقدم نتيجة لذلك..وهذه الشخصية تعبر عن المعرفة الأرفع والأخلاق الأسمى للتاريخ، وتحمل فى داخلها هذه المعرفة وتلك الأخلاق. حتى لو لم تكن واعية بذلك. أو حتى لو كانوا مدفوعين بدوافع مختلفة كل الاختلاف.. وهنا يأتى هيجل بفكرة هى التى ستظهر فيما بعد تحت اسم روح العالم Weltgeist .

إن أولى الدول هى دولة طغيان بالضرورة.. والواقع أن أشكال الدول التي يصفها هيجل الآن تسير وفقا لترتيب تاريخي ومعياري معا: فالطغيان هو الشكل الأقدم والأدنى. والملكية الوراثية هى الأحداث والأرفع.. [2] كذلك فإن المعيار الذى تقوم به الدولة هو ما تحرزه من نجاح في تحقيق اندماج حقيقي للأفراد فى الكل.. فالطغيان يدمج الأفراد عن طريق إنكارهم.. ولكن لهذا الطغيان نتيجة إيجابية واحدة. هى أنه ينظم الأفراد. ويعلمهم الطاعة.. ذلك لأن طاعة الشخص للحاكم تمهد لإطاعته للقانون.. والذى يحدث هو" أن الناس يتمردون على حككم الطغيان ويقضون عليه لأن الطغيان وضيع ومقيت وما شابه ذلك. ولكن السبب الحقيقى هو أن الطغيان قد استنفذ أغراضه." [3] فالطغيان لا يعود ذا ضرورة تاريخية بمجرد أن يتم تحقيق النظام.. وبعد ذلك يعقبه حكم القانون. أى الديمقراطية.

إن الديمقراطية تمثل هوية حقيقية بين الفرد وبين الكل، فالحكومة هى والأفراد جمعيا شيء واحد، وأرادتهم تعبر عن مصلحة الكل .. إن الفرد يسلك وفقا لمصلحته الخاصة،وبهذا الوصف يكون هو" البورجوازى "، ولكنه أيضا يشغل نفسه بحاجات الكل ومهامه، وبهذا الوصف يكون هو(المواطن citoyen) [4].

ويضرب هيجل للديمقراطية مثلا بالإشارة إلى دولة المدينة عند اليونان. ففيها كانت الوحدة بين الإرادة الفردية وبين الإرادة العامة لا تزال عشوائية؛ وكان

(1) ص ٢٤٦- ٥٣.
(2) ص ٢٤٦-٥٣.
(3) ٢٤٧-٨.
(4) ص ٢٤٩.

على الفرد أن يستسلم للأغلبية، التى كانت بدورها عارضة.. وعلى ذلك فإن مثل هذه الديمقراطية لم يكن من الممكن أن تمثل الوحدة النهائية بين الفرد وبين الكل.. إن" الحرية الرائعة السعيدة عند اليونان لم تكن تدمج الأفراد إلا في وحدة" مباشرة". مبنية على الطبيعة والشعور، لا على التنظيم العقلي والأخلاقي الواعي للمجتمع.. وكان على البشرية أن تتقدم نحو شكل أعلى للدولة، أعنى شكلا يتحد فيه الفرد اتحادا حرا واعيا مع الآخرين فى جماعة مشتركة تعمل بدورها على حفظ ماهيته الحقة.

وفى رأى هيجل أن أفضل نظام يحفظ هذه الوحدة هو الملكية الوراثية.. فشخص الملك يمثل الكل وقد ارتفع فوق مستوى المصالح الخاصة كلها؛ ولما كان ملكا بالميلاد، فإنه يحكم" بالطبيعة"، إن جاز هذا التعبير، غير متأثر بالعداوات الموجودة فى المجتمع.. ومن هنا فإنه أكثر" النقط" ثباتا ودواما فى حركة الكل ..."[1] "والرأي العام" هو الرابطة التى تجمع مجالات الحياة وتتحكم فى مجراها.. فالدولة ليست وحدة مفروضة، ولا وحدة طبيعية، بل هى تنظيم عاقل للمجتمع بنشاطه الخاص، ولكنه مع ذلك يخدم المجتمع.. ولكل مستوى مكانه الخاص، ووعيه، وأخلاقه، ولكن المستويات الخاصة تنتهى إلى المستوى" الكلى"، أى إلى موظفي الدولة الذين لا يهتمون بشيء سوى الصالح العام.. ويختار الموظفون على أساس الانتخاب." وكل مجال (مدينة، طائفة حرفية.. الخ) يدير شئونه الخاص بنفسه."[2]

على أن هناك أسئلة أهم من هذا التفاصيل، هى: ما الصفات التى تتسم بها الملكية الوراثية، والتى تبرر مكانتها العليا فى فلسفة الروح؟ وكيف يحقق هذا الشكل من أشكال الدولة المبادئ التى وجهت بناء هذه الفلسفة؟ لقد كان هيجل ينظر إلى الملكية الوراثية على أنها هى الدولة المسيحية بالمعنى الصحيح، أو بتعبير أدق، هى الدولة المسيحية التى ظهرت إلى الوجود مع حركة الإصلاح الديني الألمانية.. فهذه الدولة في نظره هي تجسد لمبدأ الحرية المسيحية، التي تنادى بحرية

---

[1] ص ٢٥٠.

[2] ص ٢٥١.

الضمير الباطن للإنسان، ومساواته أمام الله.. ولقد كان هيجل يعتقد أن الحرية الخارجية، التي يفترض أن الديمقراطية تقيمها وتحميها، لا يكون لها جدوى بدون هذه الحرية الباطنة.. وكانت حركة الإصلاح الديني فى رأية نقطة التحول الكبرى في التاريخ، التي نادت بأن الفرد لا يكون حرا بحق إلا حين يصبح لدية وعى ذاتي باستقلاله الذي لا يمكن أن ينتزع منه.. [1] ولقد وضعت البروتستانتية دعائم هذا الوعي الذاتي، وبينت أن الحرية المسيحية تنطوي في مجال الواقع الاجتماعي، على الخضوع والطاعة للسلطة الإلهية للدولة. وعلى أية حال، فسوف نعالج هذه المسألة بمزيد من التوسع عندما نصل إلى" فلسفة القانون (الحق)".

على أن هناك سؤالا لم نجب عنه بعد، يؤثر فى البناء الكامل لمذهب هيجل.. فالعالم التاريخي، بقدر ما يشيده وينظمه ويشكله النشاط الواعي للذوات المفكرة، هو عالم روحي.. ولكن الروح لا تتحقق تحققا كاملا، ولا يوجد في شكلها الصحيح، إلا حين تمارس نشاطها الحقيقي، أي في الفن والدين والفلسفة. وعلى ذلك فإن مجالات الثقافة هذه هى الحقيقة الواقعة فى صورتها النهائية، وهى عالم الحقيقة القصوى.. وهذا بعينه هو ما كان هيجل مقتنعا به.. فالذهن الخالص لا يحيا إلا فى الفن، والدين، والفلسفة. ولهذه المجالات الثلاثة كلها مضمون واحد بأشكال مختلفة.. فالفن يدرك الحقيقة بالحدس وحده،على صورة ملموسة، وبالتالى محدودة. والدين يدركها متحررة من مثل هذا التحدد، ولكن بوصفها" تأكيدا" وإيمانا فحسب. والفلسفة تفهمها عن طريق المعرفة، وتحوزها بوصفها ملكا خاصا لها.. ومن جهة أخرى فإن مجالات الثقافة هذه لا يوجد إلا فى التطور. وإذن، فما العلاقة بين الدولة ومجال الروح المطلقة؟ هل تمتد سلطة الدولة بحيث تسرى على الفن ، والدين، والفلسفة، أوأن الفن والدين والفلسفة يحدون من هذه السلطة؟

تلك مشكلة طالما ناقشها الباحثون، فأشاروا إلى أن موقف هيجل قد مر بتغيرات متعددة، وأنه،كان فى البداية ميالا إلى رفع الدولة فوق مستوى المجالات الثقافية، ثم نسق بينها وبين هذه المجالات، بل أخضعها لها، وبعد ذلك عاد إلى موقفه الأصلي، وهو سيطرة الدولة.. والواقع أن هناك متناقضات واضحة فى عبارات

---

[1] ص ٢٥١.

هيجل المتعلقة بهذه المسألة حتى فى داخل الفترة الفلسفية الواحدة.. ففي الجزء الثاني من " فلسفة الواقع فى فترة يينا". يعلن أن الروح المطلقة" هي في البداية روح أمة بوجه عام؛ ومع ذلك فعلى الروح أن تحرر نفسها من هذه الحياة" [1] وهو يقول فضلا عن ذلك إن الفن والدين والفلسفة يجعلون" الروح المطلقة الحرة.. تنتج عالما مختلفا، عالما تتخذ فيه شكلها الحقيقى. ويتحقق فيه عملها، وتصل فيه الروح إلى معاينة ماينتمى إليها على أنه ينتمى إليها." [2] وعلى عكس هذه العبارات. يقول هيجل فى مناقشته للعلاقة بين الدين والدولة إن" الحكومة تقف فوق كل شيء، فهى الروح التى تعرف ذاتها بوصفها الماهية والحقيقة الكلية." [3] وفضلا عن ذلك. فهو يسمى اللاولة" حقيقة مملكة السماء.. إن الدولة هى روح الواقع الحقيقى. وكل ما يظهر فى إطار الدولة ينبغى أن يكون متمشيا معها." [4] تلك متناقضات لا يمكن أن يتضح معناها وحلها الممكن إلا بفهم الدور الأساسي للتاريخ فى مذهب هيجل. وسوف نحاول ها هنا أن نقدم إيضاحا مبدئيا لهذا الدور.

لقد كشف مذهب هيجل الأول بالفعل عن السمات البارزة لفلسفته . لا سيما تأكيدها لأهمية الوجود الكلى بوصفه الوجود الحقيقي .. وقد أوضحنا فى مقدمة هذا الكتاب الجذور التاريخية والاجتماعية لهذه" النزعة الكلية"، مبينين أن أساسها هو الافتقار إلى نوع من" الروح الجماعية المشتركة" في المجتمع ذى النزعة الفردية.. وقد ظل هيجل مخلصا لتراث القرن الثامن عشر، وأدمج مثله العليا فى صميم بناء الأفراد وتحققها. والحق أن فى وسع المرء أن يفسر جدله بأنه هو المحاولة الفلسفية التى تهدف إلى التوفيق بين مثله العليا وبين واقع اجتماعي معادلها .. وقد أدرك هيجل ما ينبغي أن يولده النظام السائد فى المجتمع من موجات هائلة تدفعه إلى الأمام- أعنى نمو الإنتاج المادي فضلا عن الثقافي، والقضاء على علاقات القوة العقيمة التى كانت تعوق تقدم البشرية، وتحرير الفرد حتى يمكنه أن يصبح فاعلا حرا يتحكم بنفسه فى حياته.. وعندما ذكر هيجل أن كل" وحدة مباشرة" (لا تنطوى على تضاد بين الأجزاء المكونة لها).هى، فيما يتعلق

---

(1) ص ٢٥٣.

(2) ص ٢٦٣.

(3) ص ٢٦٧.

(4) ص ٢٧٠.

بإمكانات التطور البشرى، أدنى مرتبة من الوحدة التى يفضى إليها التكامل بين الأضداد الواقعية. كان يفكر فى مجتمع عصره الخاص. فالتوفيق بين الفردى والكلى بدا مستحيلا بدون الكشف الكامل لهذه الأضداد التى تدفع أشكال الحياة السائدة إلى النقطة التى تصبح فيها هذه الأشكال متناقضة مع مضمونها تناقضا صريحا.. وتلك هى العملية التي وصفها هيجل فى الصورة التي رسمها للمجتمع الحديث.

إن الأوضاع الفعلية للمجتمع الحديث هى أقوى أمثلة الجدل فى التاريخ.. فليس ثمة شك فىأن هذه الأوضاع، مهما بدت أوضاعا لها مبرراتها في ضوء الضرورة الاقتصادية. تتناقض مع المثل الأعلى للحرية.. وتكمن أعلى إمكانات البشر في الوحدة العاقلة بين أفراد أحرار، أي في الكلى، لا في جزئيات ثابتة.. وليس في وسع الفرد أن يأمل فى تحقيق ذاته إلا إذا كان عضوا حرا في مجتمع مشترك حقيقى.

ولقد كان السعى الدائم وراء هذه الروح الجماعية المشتركة، وسط الرعب المتسلط الذى يبعثة المجتمع الفوضوي، هو الدافع الكامن وراء تأكيد هيجل للارتباط الباطن بين الحقيقة والكلية.. وكان فى ذهنه تحقيق هذا المسعى عندما وصف الكلية الحقة بأنها غاية العملية الديالكتيكية وبأنها الحقيقة النهائية.. وكثيرا ما كان يحدث أن يتكشف المضمون الاجتماعي العيني لتصور الكلية من خلال صيغته الفلسفية. وتظهر بوضوح صورة تجمع الأفراد الأحرار الذين توحده بينهم مصلحة مشتركة.. ولنقتبس فيما يلى الفقرة المشهورة من كتاب" علم الجمال":

" إن الاستقلال الحقيقى لا يكون إلا فى الوحدة وفى التداخل المتبادل بين الفردية والكلية.. فالكلى يكتسب وجوده العيني من الفرد، وذاتية الفردى والجزئي تكتشف فى الكلى ذلك الأساس الراسخ وذلك الشكل الأكثر أصالة لحقيقته..

" وفى (الدولة) المثلى تكون الفردية الجزئية هى ذاتها التى يتعين عليها أن تظل فى انسجام دائم مع الكلية الجوهرية، وبقدر ما تكون حرية الذاتية واستقلالها مرتبطة بالمثل الأعلى، يتعين على الشروط والعلاقات التى تكون بيئة العالم ألا تكون لها موضوعية أساسية بمعزل عن الذات والفرد." [1]

والواقع أن" فلسفة الروح" ، بل ومذهب هيجل بأكمله، إنما هما تصوير للعملية التى" يصبح بها الفردي كليا"، ويتم بواسطتها" إقامة الكلية".

---

[1] فلسفة الفنون الجملية "The philosophy of Fine Arts"، ترجمة F.P.R.Osmaston الناشر George Bell and Sons لندن ١٩٢٠، المجلد الأول، ص ٢٤٣ وما يليها.

الفصل الرابع
ظاهريات الروح
(١٨٠٧)

كتب هيجل" ظاهريات الروح" في عام ١٨٠٦ في يينـا، فـي الوقـت الـذى كانت فيه جيوش نابوليون تقـترب مـن تلك المدينـة.. وأتم الكتـاب بعـد أن كـانت معركة يينا قد قررت مصير بروسـيا وسـلمت عـرش الرايـخ الألـمانى القديـم. ببقايـاه المتهالكة. إلى وريث الثورة الفرنسية.. والواقع أن كتاب هيجل يشيع فيه الاحسـاس بأن عهدا جديدا فى تاريخ العالم قد بدأ لتوه.. وهو يمثـل أول حكـم فلسـفى أصـدره على التاريخ. ويستخلص نتائجه النهائية من الثورة الفرنسـية. التـى أصبحـت الآن نقطة التحول فى الطريق التاريخى. فضلا عن الطريق الفلسفى. الموصل إلى الحقيقة.

ولقد رأى هيجل أن نتيجة الثورة الفرنسية ليست تحقيق الحرية. بـل هـى إقامة طغيان جديد.. وفسر مجراها وما ترتب عليها. لا على أنه تسفر بالضرورة عـن الرعب والدمار ما دام القائمون بها أفرادا ضـد الدولـة. لا الدولـة ذاتـها.. إن الدولـة وحدها هى التى يمكنها أن تحقق التحرير. وإن لم تكـن تسـتطيع أن تحقـق حقيقـة كاملة وحرية كاملـة. فـهاتان الأخيرتـان لا تتحققـان إلا فـى مملكـة الـروح بمعناهـا الصحيح، أى فى الأخلاق والدين والفلسفة، وهى المملكـة التـى صادفناهـا مـن قبـل بوصفها تحققا للحرية والحقيقـة فـى" فلسـفة الـروح" الأولى عنـد هيجـل.. غـير أن أساس هذا التحقق فى ذلك المذهب الهيجلى الأول كان كفاءة نظام الدولة، وقـد ظـل مرتبطا به ارتباط وثيقا. أما فـى" ظاهريـات الـروح" فـإن هـذا الارتبـاط يكـاد يضيـع تماما.. فالدولـة عندئـذ لا تعـود ذات دلالـة شـاملة لكـل شـىء .. والحريـة والعقـل يصبحان نشاطا للذهن الخالص، ولا يقتضيان نظاما اجتماعيا وسياسـيا معينـا يكـون شرطا ضروريا لتحقيقهما، وإنما يتمشيان مع الدولة المجودة بالفعل .

ونستطيع أن نفترض أن تجربة هيجل لانهيار الأفكار الليبرالية في تاريخ عصره الخاص قد دفعته إلى أن يلتمس ملجأ في الروح الخالصة، وأنه من أجل الفلسفة، قد فضل التصالح مع النظام القائم على التعرض للأخطار المخيفة التي يمكن أن يولدها انقلاب جديد في الأوضاع.. والواقع أن من الممكن النظر إلى التوفيق الذي حدث الآن بين المثالية الفلسفية وبين المجتمع القائم، لا على أنه تغير في مذهب هيجل ذاته، بقدر ما هو تغير في معالجته للجدل وتحديده لوظيفته .. ففي الفترات السابقة كان الجدل موجها نحو المسار الفعلي للتاريخ، لا نحو الناتج النهائي لهذا المسار.. وكان الشكل السريع المقتضب الذي اتخذته" فلسفة الروح في فترة يينا" مؤديا إلى الاعتقاد بأن من الممكن حدوث شيء جديد للروح، وأن تطورها بعيد كل البعد على أن يكون قد انتهى.. وفضلا عن ذلك فإن مذهب" يينا " قد عرض الجدل كما يتمثل في عملية عينية، هي عملية العمل والتكامل الاجتماعي.. أما في" ظاهريات الروح " فان الأضداد التي ينطوي عليها هذا البعد العيني تسوى ويتم التوفيق بينها." فتحول العالم إلى روح" لا يتخذ هنا معنى أن العالم في كليته قد أصبح الساحة الملائمة التي ينبغي أن تتحقق فيها خطط البشرية، بل يعني أيضا أن العالم ذاته يكشف عن تقدم مطرد نحو الحقيقة المطلقة، وأنه لا يمكن أن يحدث للروح شيء جديد، أو أن كل ما يحدث لها يسهم بمضي الوقت في تقدمها.. أن هناك بطبيعة الحال أمثلة للإخفاق والارتداد، والتقدم لا يحدث في خط مستقيم، بل يؤدى إليه التفاعل بين صراعات لا تتوقف عند حد.. وتظل السلبية، كما سنرى، هي مصدر الحركة وقوتها الدافعة.. غير أن كل إخفاق وكل نكسة لها خيرها الخاص وحقيقتها الخاصة.. فكل صراع ينطوي على حله.. ويصبح التغير في وجهة نظر هيجل واضحا في اليقين الراسخ الذى يحدد به نهاية المسار.. ففي رأيه أن الروح، برغم كل انحرافاتها وهزائمها، وبرغم البؤس والانحلال، ستبلغ هدفها، أو هي على الأصح قد بلغته فعلا، في النظام الاجتماعي السائد.. ويبدو أن السلبية مرحلة مستقرة في نمو الروح، بدلاً من أن تكون هي القوة التي تحفزها إلى السير قدما، ويظهر التضاد في الجدل على أنه لعبة مقصودة، لا صراع حياة أو موت.

ولقد تصور هيجل" ظاهريات الروح" على أنها مدخل إلى مذهبه الفلسفي. غير أنه خلال تأليفه الفعلي للكتاب عدل خطته الأصلية.. فحين عرف أنه لن يتمكن من نشر بقبة مذهبه فى المستقبل القريب. أدمج أجزاء كبيرة منه فى هذا المدخل. وهذا الإجراء الذى اتبعه هو. إلى حد بعيد. سبب تلك الصعاب الجمة التى تعترض المرء فى هذا الكتاب.

إن الكتاب. بوصفه عملا تمهيديا. يهدف إلى أن ينتقل بالفهم البشرى من عالم التجربة اليومية إلى عالم المعرفة الفلسفية الحقة. وإلى الحقيقة المطلقة. هذه الحقيقة هى ذاتها التى سبق أن أثبتها هيجل فى مذهب" يينا". وأعنى بها معرفة العالم بوصفه روحا. والعملية التى يصبح بها العالم روحا.

إن العالم فى حقيقته ليس على ما يبدو عليه. بل هو على النحو الذى يفهم به في الفلسفة.. ويبدأ هيجل بتجربة الوعى العادى فى الحياة اليومية. ويبين أن هذا النوع من التجربة. شأنه شأن أى نوع آخر. ينطوى على عناصر تقضى على ثقته بقدرته على إدراك" الواقع". وتدفع البحث إلى الانتقال إلى طرق فى الفهم تزداد علوا على الدوام. وهكذا فإن التقدم نحو هذه الأنواع الأعلى هو عملية داخلية للتجربة. ولا ينتج بفعل عوامل خارجية. فلو انتبه المرء بدقة إلى نتائج تجربته. لتخلى عن نوع من أنواع المعرفة وانتقل إلى نوع آخر. أى لانتقل من اليقين الحسى إلى الإدراك. ومن الإدراك إلى الفهم. ومن الفهم إلى اليقين الذاتى حتى يصل إلى حقيقة العقل.

وهكذا فإن" ظاهريات الروح" لهيجل تمثل التاريخ الباطن للتجربة البشرية. وليست هذه بالطبع هى تجربة الإدراك اليومى العادى. بل هى تجربة اهتزت ثقتها بنفسها. ويشيع فيها الإحساس بأنها لا تملك الحقيقة كاملة. إنها تجربة تسير بالفعل فى الطريق الموصل إلى المعرفة الحقيقية.. ولابد للقارئ الذى يود أن يفهم مختلف أجزاء العمل أن يكون قد جرب" عنصر الفلسفة". فكلمة" نحن" التى تظهر كثيرا فى الكتاب لا تشير إلى الناس العاديين، بل إلى الفلاسفة.

والعامل الذى يحدد مجرى هذه التجربة هو العلاقة المتغيرة بين الو
وموضوعاته . فإذا تمسكت الذات المتفلسفة بموضوعاتها واسترشدت بمعانيها.

لوجدت أن الموضوعات تمر بتغير يؤدى إلى تبدل فى صورتها. فضلا عن علاقتها بالذات. ذلك لأنه، عندما تبدأ التجربة، يبدو الموضوع كيانا ثابتا، مستقلا عن الوعي. ويبدو كل من الذات والموضوع غريبًا عن الآخر. على أن تقدم المعرفة يبين أن الاثنين لا يظلان منعزلين. بل يصبح من الواضح أن الموضوع يكتسب موضوعيته من الذات.. " فالواقعى real " الذى يحتفظ به الوعى وسط الصيرورة اللانهائية للإحساسات والإدراكات، هو كلى لا يمكن رده إلى عناصر موضوعية مستقلة ومتحررة عن الذات(ومن أمثلته: الكيف، الشيء، القوة، القوانين). وبعبارة أخرى، فالموضوع الواقعى يتركب بواسطة النشاط(الذهنى) للذات.. وهذه الأخيرة تكتشف أنها هى ذاتها موجودة" من وراء" الموضوعات. وأن، العالم لا يصبح واقعيا إلا بفضل القدرة الفاهمة للوعى.

على أن هذا لا يكون فى البداية سوى ترديد لموقف المثالية الترنسندنتالية، أوهو، كما يقول هيجل، لا يكون حقيقة إلا" بالنسبة إلينا"، نحن الذوات المتفلسفة ولا يصبح بعد حقيقة متكشفة فى العالم الموضوعي.. ولذا يمضى هيجل أبعد من ذلك فيقول: إن على الوعى الذاتى أن يثبت أنه هو الواقع الصحيح، وعليه بالفعل أن يجعل من العالم تحققا حرًا له. ويعلن هيجل، مشيرا إلى هذه المهمة، أن الذات "سلب مطلق"، ويعنى بذلك أن لها القدرة على إنكار كل وضع معطى، وعلى أن تجعل منه عملها الواعى الخاص. وليست هذه فاعلية ابستمولوجية، كما أن من المستحيل أن تتم فى إطار عملية المعرفة وحدها، إذ أن هذه العملية لا يمكن فصلها عن الصراع التاريخى بين الإنسان وعالمه، وهو صراع يكون هو ذاته جزءا لا يتجزأ من الطريق إلى الحقيقة، ومن الحقيقة ذاتها. فلا بد للذات من أن تجعل العالم عملها الخاص، إذا ما شاءت أن تتعرف على نفسها بوصفها الواقع الوحيد. وبذلك تصبح عملية المعرفة هى ذاتها مسار التاريخ.

ولقد سبق لنا أن وصلنا إلى هذه النتيجة عند الكلام عن" فلسفة الروح فى فترة يينا". فالوعى الذاتي يمتد إلى صراع الحياة والموت بين الأفراد، ومنذ ذلك الحين، يربط هيجل بين المسار الابستمولوجى للوعى الذاتي(من اليقين الحسي إلى العقل) وبين المسار التاريخى للبشر من العبودية إلى الحرية.. فأحوال الوعي أو

أشكاله Gestalten. [1] تبدو فى الآن نفسه على صورة حقائق تاريخية موضوعية، وحالات للعالم Weltzustände. وإذن فالانتقال الدائم من التحليل الفلسفي إلى التحليل التاريخي– الذي انتقده الكثيرون على أنه خلط، أو تفسير ميتافيزيقى تعسفى للتاريخ– إنما يقصد به إجراء عملية تحقيق للطابع التاريخى للتصورات الفلسفية الأساسية، وبرهنة على هذا الطابع. وكل هذه التصورات تنطوى على مراحل تاريخية فعلية فى تطور البشرية؟، وتعبر عنها.. فكل شكل للوعى يظهر فى التقدم الباطن للمعرفة، يتبلور بوصفة تعبيرا عن حياة عصر تاريخي معين. ويستمر هذا المسار من دولة المدينة عند اليونان، حتى الثورة الفرنسية.

يصف هيجل الثورة الفرنسية بأنها إطلاق حرية" هادمة لذاتها" من عقالها. وهى هادمة لذاتها لأن الوعى الذى كان يسعى فيها إلى تغيير العالم وفقا لمصالحه الذاتية لم يكن قد اهتدى إلى حقيقته بعد. وبعبارة أخرى فإن الإنسان لم يكن قد اكتشف مصلحته الحقيقية. ولم يخضع نفسه مختارا لقوانين تضمن حريته وحرية الكل. وكل ما فعلته الدولة الجديدة التى خلقتها الثورة الفرنسية، كما يقول هيجل، هو أنها غيرت الشكل الخارجى للعالم الموضوعى. فجعلته وسيطا للذات أو مادة فى يدها، ولكنها لم تحقق الحرية الأساسية للذات.

أما تحقق هذه الحرية الأخيرة فيحدث عند الانتقال فى هذه الثورة الفرنسية إلى عهد الثقافة الألمانية المثالية.. وهكذا ينقل تحقيق الحرية الحقيقية من مستوى التاريخ إلى العالم الباطن للذهن.. وفى ذلك يقول هيجل: " إن الحرية المطلقة تترك مجال الواقع الذى تهدم نفسها فيه(أى العصر التاريخى للثورة الفرنسية) وتنتقل إلى مجال آخر، هو مجال الذهن الواعى بذاته.. وهنا ينظر إلى الحرية على أنها تكون صحيحة بقدر ما لاتكون منتمية إلى الواقع.." [2] هذا المجال الجديد كان اكتشافا لمثالية" كانت " الأخلاقية. فهى داخله يضع الفرد المستقل لنفسه واجبا غير مشروط، هو إطاعة القوانين الكلية التى يفرضها على نفسه بمحض اختياره وارادته

---

(1)" ظاهريات الروح phenomenology of Mind" ترجمة" J.B.Baillie" لندن، دار ماكميلان للنشر، ١٩١٠. المجلد الأول، ص ٣٤.

(2) المرجع نفسه، ص ٦٠٤.

الحرة.. ومع ذلك فإن هيجل لم ينظر إلى هذا" المجال" علـى انـه هـو المقر النـهائي للعقل. ذلك لأن الصراع الذى نشأ عن توفيق" كـانت" بـين الفـردى والكلـى.؟ وهـو صراع بين ما يمليه الواجب وبين الرغبة فى السعادة. كـان يدفـع الفـرد إلى التمـاس الحقيقة فى حلول أخرى.. وقـد تطلـع هيجـل إلى هـذه الحلـول فـى الفـن والديـن. ووجدها أخيرا فى" المعرفة المطلقة" للفلسفة الجدلية .. فهنا يتـم التغلـب علـى كـل تضاد بين الوعي وموضوعه، وتمتلك الذات العالم وتعرفه بوصفه حقيقتـها الخاصـة. أى بوصفه عقلاً.

وعلى هذا النحو تؤدى" ظاهريات الروح" إلى المنطق .. وهذا الأخير يكشـف عن تركيب الكون، لا فى أشكاله المتغيرة التى يتخذهـا بالنسـبة إلى المعرفـة التـى لم تصبح مطلقة بعد، بـل فـى ماهيتـه الحقيقيـة.. فـهو يقـدم " الحقيقـة فـى صورتـها الحقة". [1] وكما أن التجربة التـى بـدأت بـها" ظاهريـات الـروح" لم تكـن التجربـة اليوميـة. فـإن المعرفـة التـى انتـهت إليـها لم تكـن الفلسـفة التقليديـة، بـل فلسـفة استوعبت حقيقة جميع الفلسفات السابقة. ومعها كل التجارب التـى تراكمـت لـدى البشرية خلال صراعها الطويل من أجل الحرية. إنها فلسفة إنسانية واعيـة بذاتـها، وهى فلسفة ترى نفسها قادرة على السـيطرة علـى النـاس والأشـياء، وتعطـى نفسـها الحق فى تشـكيل العـالم وفقـا لذلـك. فلسـفة تنـادى بـأرفع المثـل العليـا للمجتمـع الحديث ذى النزعة الفردية.

وبعد هذا العرض التمهيدي الموجز للاتجاه العام لكتاب" ظاهريات الـروح"، ننتقل الآن إلي مناقشة أفكاره الرئيسية بمزيد من التوسع.

• • •

تعد مقدمة كتاب " ظاهريات الروح" من أعظم المحاولات الفلسفية التـى بذلـت فـى جميع العصور، فهدفها ليس أقل من إعادة مكانة الفلسفة بوصفها أرفع صور المعرفـة البشرية، وبحسبان أنها هى" العلم" . وسوف نقتصـر هنـا علـى الكـلام عـن نقاطـها الرئيسية.

---

[1] ص ٣٥.

يبدأ هيجل بتحليل نقدي للتيارات الفلسفية عند نهاية القرن الثامن عشـر. وينتقل إلى عرض تصوره للفلسفة والحقيقة الفلسفية. فالمصدر الذى ترجع إليه المعرفة هو إدراك الماهية والوجود متميزان فى مختلف العمليات المعرفية. والموضوعات التى تحصل عليها المعرفة فى التجربة المباشرة لا ترضى هذه المعرفة. لأنها عرضية غير كاملة، ومن هنا تنتقل المعرفة إلى البحث عن الحقيقة فى مفاهيم الموضوعات. مقتنعة بأنه المفهوم الحقيقي ليس مجرد صورة عقلية ذاتية، بل هو ماهية الأشياء. غير أن هذه لا تعدو أن تكون الخطوة الأولى للمعرفة، والجهد الأكبر فيها ينصب على إيضاح وعرض العلاقة بين الماهية والوجود، بين الحقيقة المحفوظة فى المفهوم. والحالة الفعلية التي توجد عليها الأشياء.

وتختلف العلوم بعضها عن البعض تبعا لطريقة ارتباط الموضوعات التى تبحثها هذه العلوم بحقيقتها(حقيقة هذه الموضوعات). وتبدو هذه الفكرة محيرة للذهن. إلا إذا أخذ المرء فى اعتباره أن الحقيقة عند هيجل تعنى نوعا من الوجود فضلا عن كونها نوع من المعرفة. وأن العلاقة بين أى موجود وحقيقته هى بالتالى علاقة موضوعية متعلقة بالأشياء ذاتها ويضرب هيجل لفكرته هذه مثلا بإيضاح التقابل بين المعرفة الموضوعية والمعرفة الفلسفية.. فماهية المثلث القائم الزاوية أو"طبيعته" هي أن أضلاعه تجمعها تلك العلاقة التى تنص عليها نظرية فيثاغورس. ولكن هذه الحقيقة تقع" خارج" المثلث. فالبرهنة على النظرية هى عملية لا تقوم بها إلا الذات العارفة."... أن المثلث ... يقطع أربا، وتضع من أجزائه أشكال أخرى يؤدى إليها التركيب لا تنشأ من طبيعة المثلث ." [1] ومعنى ذلك أن ضرورة البناء أو التركيب لا تنشأ من طبيعة المثلث أو من مفهومه.." إن عملية البرهان الرياضي لا تنتمي إلى الموضوع. وإنما هي وظيفة تحدث خارج المسألة موضوع البحث.. فطبيعة المثلث القائم الزاوية لا تنقسم إلى عوامل على النحو الوارد فى التركيب الرياضي اللازم لإثبات القضية المعبرة عن العلاقة بين أجزائه، بل أن عملية إنتاج النتيجة بأسرها إنما هى مسألة معرفة تسلك طريقها الخاص فى تحقيق هذا الهدف."[2]

---

[1] ص ٤٠.

[2] ص ٣٦.

وبعبارة أخرى فالحقيقة المتعلقة بالموضوعات الرياضية توجد خارجها. فى الذات العارفة.. ومن ثم فإن هذه الموضوعات هى، بمعنى أدق، كيانات" خارجية" تفتقر إلى الحقيقة والماهية.

أما موضوعات الفلسفة فإنها ترتبط بحقيقتها فى علاقة داخلية وثيقة. مثال ذلك أن المبدأ القائل أن" طبيعة الإنسان تقتضي الحرية، وأن الحرية شكل من أشكال العقل"- هذا المبدأ ليس حقيقة تفرضها على الإنسان نظرية فلسفية اعتباطية، بل أن من الممكن إثبات أنه هو الهدف الباطن للإنسان. وهو حقيقته الأصلية. وليس ما يعطينا برهان هذا المبدأ هو عملية معرفة خارجية، بل هو تاريخ الإنسان ذاته. ففى الفلسفة تكون العلاقة بين الموضوع وبين حقيقته حدثا فعليا Geschehen . ولنعد مرة أخرى إلى المثل الذى أوردناه فنقول إن الإنسان يجد أنه ليس حرًا، وإنه منفصل عن حقيقته، يحيا حياة متخبطة غير حقيقية. فالحرية شيء ينبغي له أن يكتسبه بالتغلب على عبوديته. وهو يكتسبها بالفعل حين يعرف بمضي الوقت إمكاناته الحقيقية. إن الحرية تفترض مقدما شروطا تجعل الحرية الممكنة. وأعنى بها السيطرة الواعية العاقلة على العالم.. وتلك نتيجة يتحقق صدقها فى التاريخ المعروف للبشرية. فمفهوم الإنسان أو فكرته هو تاريخه كما تدركه الفلسفة، وعلى ذلك ففى الفلسفة ترتبط الماهية والوجود فى علاقة متبادلة وثيقة. ويكون لعملية إثبات الحقيقة فيها صلة بالموضوع الموجود ذاته. فالماهية تنشأ خلال عملية الوجود، وبالعكس فإن مسار الوجود هو" عودة" إلى الماهية [1]

إن المعرفة الفلسفية لا تستهدف إلا" الأساسيات" ذات الصلة الوثيقة بمصير الإنسان ومصير عالمه.. والموضوع الوحيد للفلسفة هو العالم فى شكله الحقيقي. أى العالم بوصفه عقلا.. والعقل بدوره لا يشعر بكيانه كاملا إلا مع تطور البشرية.. وعلى ذلك فإن الحقيقة الفلسفية تتعلق قطعا بحياة الإنسانية ؛ وهى أعمق غاياته وأهدافه.. هذا، فى نهاية المطاف، هو معنى العبارة القائلة أن الحقيقة كامنة أو باطنة فى موضوع الفلسفة، فالحقيقة هنا تصوغ وجود الموضوع ذاته وليست عديمة الاكثرات به، كما هي الحال في الرياضيات، ووجود الموضوع وجودا حقيقيا هو

---

[1] ص ٣٩.

مسألة حياة (وموت). والطريق المؤدى إلى الحقيقة ليس عملية معرفية فحسب بل هو أيضا عملية تاريخية.

هذه العلاقة بين الحقيقة والوجود هى التى تميز المنهج الفلسفي. فالحقيقة الرياضية يمكن أن تدرك فى قضية واحدة، وتكون هذه القضية صحيحة ونقيضها باطلا. أما فى الفلسفة فإن الحقيقة عملية فعلية لا يمكن إدراجها في قضية .. "فليس عنصرها ومضمونها هو المجرد أو غير الواقعي، بل هو الواقعي، وما يقيم ذاته وتكمن فى داخله الحياة. وما يكمن الوجود في مفهومه نفسه إنه العملية التي تخلق لحظاتها خلال مسارها. ونمر بها جميعا. وهذه الحركة بأسرها هى التى تكون مضمونه الإيجابي. وحقيقته "[1] هذه العملية يستحيل أن تستوعبها قضية واحدة. مثال ذلك أن القضية" طبيعة الإنسان هي الحرية في العقل" غير صحيحة لو نظر إليها في ذاتها فهي تغفل كل الوقائع التى تؤلف معنى الحرية والعقل. والتى تتجمع فى كل النزوع التاريخي نحو الحرية والعقل. وفضلا عن ذلك فإن القضية باطلة من حيث أن الحرية والعقل لا يمكن أن يظهرا إلا بوصفهما نتيجة للعملية أو المسار التاريخي. فقهر العبودية واللامعقولية جزآن لا يتجزآن من حقيقتها.. أى أن البطلان هنا لا يقل ضرورة وواقعية عن الحقيقة.. ولابد من النظر إلى البطلان على أنه" الصورة الخاطئة" للموضوع الفعلي، أو حقيقته– أى على أنه هذا الموضوع فى وجوده اللاحقيقى، فالباطل هو آخرية الجوهر otherness والوجه السلبي له "[2] ولكنه مع ذلك جزء منه، ومن هنا كان جزاء مكونا لحقيقته.

والمنهج الجدلي هو الذي يتمشى مع هذا البناء أو التركيب المميز للموضوع الفلسفي. وهو يحاول أن يردد حركته الفعلية ويتابعها. فالمذهب الفلسفي لا يكون صحيحا إلا إذا كان يشمل الحالة السلبية والإيجابية، وإذا كانت تتكرر فيه عملية التحول إلى البطلان ثم العودة إلى الحقيقة والجدل، بوصفه مذهبا من هذا النوع، هو المنهج الصحيح للفلسفة، وهو يكشف لنا أن الموضوع الذى يتعامل معه يوجد فى

---

(1) ص ٤٣- ٤٤.

(2) ص ٣٦.

حالة من "السلبية" ينفضها الموضوع عن نفسه، بفضل الضغوط التى يمارسها عليه وجوده الخاص. وذلك خلال عملية استعادته لحقيقته.

وإذن، فإن لم تكن هناك فى الفلسفة قضية واحدة صحيحة بمعزل عن الكل. فبأي معنى يكون النسق الكلى صحيحا؟ إن المنهج الجدلي يغير معنى القضية ومبناها، ويجعلها شيئا مختلفا تماما عن القضية فى المنطق التقليدى. فهذا المنطق الأخير، الذى يشير إليه هيجل باسم: منطق الموقف الطبيعي common sense ويعنى بذلك منطق المنهج العلمى التقليدي أيضا- يعالج القضايا على أنها تتألف من موضوع، يستخدم قاعدة ثابتة مستقرة، ومحمول يلحق به. والمحمولات هى الخواص العارضة، أو هى، بلغة هيجل: (تعيينات determinations) لجوهر ثابت بدرجات متباينة.

وفى مقابل هذه النظرة إلى القضية. يضع هيجل. الحكم التأملى أو النظري speculative فى الفلسفة. [1] هذا الحكم التأملى ليس له موضوع سلبي ثابت. بل أن موضوعه إيجابي يتطور إلى محمولا ته. فالمحمولات هى مختلف أشكال وجود الموضوع، أو لنعبر عن ذلك تعبيرا مختلفا إلى حد ما، فنقول إن ما يحدث هو أن الموضوع " يتراجع" ويتحول إلى المحمول، وهكذا فإن الحكم التأملى يهز" القاعدة الصلبة" للقضية التقليدية" حتى جذورها"، موضوعه الوحيد هو نفس حركة موضوع الحكم هذه." [2] مثال ذلك أن القضية القائلة أن الله هو الوجود، إذا ما نظر إليها على أنها حكم تأملى، لا تعنى أن الموضوع، وهو الله،" يمتلك" أو" يحمل" المحمول (الوجود) ضمن محمولات أخرى متعددة. بل تعنى أن الموضوع وهو الله،" يتحول " إلى الوجود. و" الوجود " هنا " ليس محمولا" بل هو الطبيعة الأساسية لله.. فالموضوع، أى الله، " يبدو وكأنه لم يعد ما كان عليه عندما طرحت علينا القضية، أعنى موضوعا ثابتا" ويبدو أنه أصبح هو المحمول. [3] وعلى حين أن الحكم التأملى يشوه ويدمر" طبيعة الحكم أو القضية بوجه عام". وهو يسدد إلى المنطق

---

[1] ص ٦١.
[2] ص ٥٩.
[3] ص ٦١.

الصوري التقليدي الصَرِبَة القاصية، إذ يصبح الموضوع هو المحمول دون أن يصبح في الوقت ذاته في هوية معه. وتلك عملية لا يمكن التعبير عنها تعبيرا وافيا في قضية واحدة. " فالقضية كما تظهر هي مجرد شكل فارغ" [1] ومقر الحقيقة ليس القضية. بل هو النسق الدينامي للأحكام التأملية، الذى ينبغي أن يتجاوز كل حكم فيه كل حكم آخر" ويرفعه"، بحيث أن العملية الكاملة هي وحدها التي تمثل الحقيقة.

على أن ما يهز المنطق التقليدي والفهم التقليدي للحقيقة" حتى جذورهما" ليس مجرد أمر تعسفي تصدره الفلسفة. بل هو الاستبصار بالواقع في حركته الدينامية. فالمضمون الخاص بالحكم التأملي هو المسار الموضوعي للواقع في صورته الأساسية، الشاملة، لا في مظهره.. وبهذا المنطق المادي هو الخطوة الأولى في اتجاه التوحيد بين النظرية والتطبيق العملي. والواقع أن احتجاجا على" الحقيقة" الشكلية الجامدة للمنطق التقليدي كان احتجاجا على الفصل بين الحقيقة وصورها وبين العمليات العينية. واحتجاجا على الحيلولة بين الحقيقة وبين ممارسة أى تأثير موجه مباشر على الواقع.

لقد كانت الفلسفة المثالية في ألمانيا تدافع عن حق النظرية في توجيه التطبيق العملي. ذلك لأن الفلسفة المثالية كانت تمثل أكثر أنواع الوعى السائد عندئذ تقدما. ولم يكن لفكرة العالم الذى تشيع في أرجائه الحرية والعقل من ملجأ أضمن من ذلك الذى كان يقدمه ذلك المجال التجريدي للثقافة. والحق أن من المحال أن يفهم التطور اللاحق للفكر الأوروبي بمعزل عن أصوله المثالية.

إن التحليل الدقيق لكتاب" ظاهريات الروح" يحتاج إلى أكثر من مجلد.. على أننا نستطيع أن نستغنى عن هذا التحليل، ما دامت الأجزاء الخيرة من هذا الكتاب تعالج مشكلات سبق أن أوضحنا معالمها عند مناقشة مذهب" يينا". وسوف نقتصر في تفسيرنا على الأقسام الافتتاحية. التى تعرض المنهج الجدلى بتفصيل كبير، وتحدد نمط الكتاب بأسره. [2]

---

[1] ص ٦٥.

[2] قارن التحليل الرائع الذى قام به J.Loewenberg في مقاليه عن ظاهريات الروح، في محلة Mind المجلد ٤٣و ٤٤، ١٩٣٤– ٥.

تبدأ المعرفة حين تقضى الفلسفة على تجربة الحياة اليومية. فتحليل هذه التجربة هو نقطة البدء فى البحث عن الحقيقة. إن موضوع التجربة يعطى أولا عن طريق الحواس، ويتخذ شكل المعرفة الحسية أو اليقين الحسي sinnliche Gewissheit. والصفة المميزة لهذا النوع من التجربة هي أن الذات فيه. شأنها شأن الموضوع، تبدو على هيئة" هذا فردى"، هنا والآن. فنا أراى هذا البيت. هنا فى هذا المكان بعينه وفى هذه اللحظة ذاتها. والبيت ينظر إليه على أنه "واقعى" ويبدو موجودًا بذاته . أما" الأنا" الذي يراه فيبدو غير أساسي" ويمكن أن يكون أو ألا يكون". "ولا يعرف الموضوع إلا لأن الموضوع يوجد"[1].

ولو مضينا قيلا في التحليل. لوجدنا أن ما يعرف في هذه التجربة. وما يتمسك به اليقين الحسي بوصفه ملكا ثابتا له وسط صيرورة الانطباعات. ليس الموضوع، وهو البيت بل هو الـ "هنا" و" الآن". فلو أدرت رأسي. لاختفى البيت وبدا موضوع آخر يمكن أن يختفي بدوره إذا ما أدرت رأسي مرة أخرى. فلكي أظل محتفظا بالمضمون الفعلي لليقين الحسي. ولكي أحدد معالمه، ينبغي على أن أشير إلى " هنا" و" الآن" على أنهما العنصران الوحيدان اللذان يظلان ثابتين وسط التغير الدائم للمعطيات الموضوعية. فما هو ال" هنا" والآن؟" هنا" بيت، ولكن " هنا" بالمثل ليست بيتا، بل شجرة، وشارع، وإنسان، وما إلي ذلك. " والآن" نهار. ولكن بعد وقت معين سيصبح" الآن" ليلا، ثم صباحا وما إلى ذلك. ويظل" الآن" على ما هو عليه طوال اختلافات النهار أو الليل أو الصباح. وفضلا عن ذلك فهو ليس" آنا" إلا لكونه مغايرا للنهار أو الليل أو أية لحظة أخرى فى الزمان. فهو يحفظ ذاته عن طريق سلب كل اللحظات الأخرى للزمان. وبعبارة أخرى فإن" الآن" يوجد بوصفه شيئا سلبيا، ووجوده لاوجود. ومثل هذا يصدق على الـ " هنا ". فال" هنا" ليس البيت ولا الشجرة ولا الشارع، بل هو" ما يكون ويظل عند اختفاء البيت والشجرة وما إلى ذلك، ويمكنه أن يكون أو ألا يكون بيتا أو شجرة." [2] ومعنى ذلك أن" الآن" و" هنا" شيئان كليان. ويقول هيجل أننا نطلق اسم الكلى على الكيان" الذي يكون

---

[1] ص ٩٢.

[2] ص ٩٤.

بالسلب ومن خلاله، والذي لا يكون هذا ولا ذاك، والذى يكون ليس هذا a not – this، وسيان عنده أن يكون هذا أو ذاك". وهكذا يثبت تحليل اليقين الحسي حقيقة الكلى. ويكشف فى الوقت ذاته عن فكرة فلسفية هى فكرة الكلية. فنفس مضمون الوقائع الملاحظة يثبت حقيقة الكلى، وهذا الكلى يوجد فى نفس عملية ظهور هذه الوقائع، ولا يمكن التوصل إليه فى الجزئيات وبواسطتها.

وإذن، فها هى ذى النتيجة الأولى التي نتوصل إليها من التحليل الفلسفي لليقين الحسي: إن" حقيقة اليقين الحسي. والمضمون الحقيقي للتجربة الحسية" [1] ليس الموضوع الجزئي الفردي، بل هو الكلى. وتنطوي هذه النتيجة على شيء أدعى إلى الاستغراب، فمن الواضح بذاته. فى نظر التجربة الحسية، أن الموضوع هو الأساس، وهو" الواقعي"، على حين أن الذات غير أساسية، ومعرفتها تتوقف على الموضوع. ولكن يتضح أن العلاقة الحقيقة هى" عكس ما بدا لأول وهلة على خط مستقيم" [2] إذ يتبين أن الكلى هو المضمون الحقيقي للتجربة. ومستقر الكلى هو الذات لا الموضوع، فالكلى يوجد" فى تلك المعرفة التي كانت من قبل هي العامل غير الأساسي." [3] ذلك لأن الموضوع لا يكون بذاته. بل يكون" لأنني أعرفه". وهكذا يكمن أساس يقين التجربة الحسية فى الذات. فهو. كما يقول هيجل. يستبعد من الموضوع. ويدفع ثانية إلى" الأنا".

فإذا مضينا أبعد من ذلك فى تحليل التجربة الحسية. لكشف لنا هذا التحليل عن أن" الأنا" يمر بنفس العملية الجدلية التى يمر بها الموضوع. ويتكشف على أنه شيء كلى. ففى البداية يبدو الأنا !لفردي." أناى" الخاص. كما لو كان هو النقطة الثابتة الوحيدة فى صيرورة المعطيات الحسية." إن احتفاظي بالآن وال" هنا" المعينين، اللذين نقصدهما، هو الذى يحول دون اختفائهما". على أننى أقرر أن الوقت نهار، وأنني أرى بيتا، وأسجل هذه الحقيقة، بينما قد يقرر غيري حين يقرؤها فيما بعد أن الوقت ليل وأنه يرى شجرة." ولكلتا الحقيقتين نفس الصدق"،

---

(1) الموضوع نفسه.

(2) ص ٩٥.

(3) الموضع نفسه.

كما أن كلا منهما تصبح باطلة بتغير الزمان والمكان.. وعلى ذلك فإن الحقيقة لا يمكن أن ترتبط" بأنا" فردى بعينه.. فإذا قلت أنني أرى بيتا هنا والآن. أعني أن كل شخص يمكنه أن يحل محلى بوصفه ذاتا تقوم بهذا الإدراك.. فأنا في هذه الحالة أفترض مقدما"الأنا من حيث هو كلي، ذلك الأنا الذي ليس إبصاره هو إبصار هذه الشجرة أو هذا البيت، بل هو إبصار فحسب". وكما أن" الآن" وال" هنا" هما كليان في مقابل مضمونهما الفردي، فكذلك نجد" الأنا" كليا فى مقابل كل أنا فردى.

على أن فكرة الأنا الكلى تصدم الفهم السائد في الموقف الطبيعي. وإن كانت اللغة اليومية تستخدمها على الدوام.. فعندما أقول" أنا" أرى، أو أسمع. وما إلى ذلك. أضع كل شخص في موضعي، وأستبدل أى أنا آخر بأناى الفردي." وعندما أقول: أنا. أو: هذا الفرد، أقول بصورة عامة تماما: كل الأنوات، وأقول إن كل واحد هو ما أقول. وكل واحد هو: أنا، هذا الأنا الفردي."

وهكذا تكتشف التجربة الحسية أن الحقيقة لا تكمن في موضوعها الجزئي. ولا فى الأنا الفردي. فالحقيقة هي محصلة عملية سلب مزدوجة، ألا وهي:

١- سلب" الوجود بذاته" من الموضوع.

٢- سلب الأنا الفردي بتحويل الحقيقة إلى الأنا الكلى. وهكذا يتم" توسط" الموضوعية مرتين، أي أنها تشيد مرتين بواسطة الوعي، وتظل منذ هذا الحين مقيدة بالوعي.. فنمو العالم الموضوعي متشابك تشابكا تاما مع نمو الوعي.

على أن الموقف الطبيعي common sense يأبى مثل هذا الهدم لحقيقته، ويدعى أنه قادر على إيضاح" الآن" وال" هنا" الجزئي اللذين يعنيهما بدقة.. ويقبل هيجل هذا التحدي. فيقول:" لنر إذن كيف يتركب" الآن" وال" هنا" المباشر الذي يعرض علينا." [1] إنني حين أشير إلى" آن" معين،" يكون قد كف عن الوجود فى الوقت الذي يشار فيه إليه.." فالآن" الموجود مخالف للآن المشار إليه. ويمكننا أن ندرك أن الآن هو هذا بعينه- أعني أن يوجد حين لا يعود موجودا". وهكذا فإن الإشارة إلى" الآن" هي عملية تتضمن المراحل الآتية:

---

[1] ص ٩٨.

١- أشير إلى "الآن" وأقرر أنه هكذا وعلى هذا النحو.." ومع ذلك فإنى أشير إليه بوصفه شيئا موجودا"، وإذ أفعل ذلك. فإنى ألغى الحقيقة الأولى وأقرر:

٢- أن" الأنا" كان موجودا، وأن هذه هي الحقيقة.. ولكن ما كان موجودا، لا يكون موجودا.. وعلى ذلك:

٣- فإنى ألغي الحقيقة الثانية؟، وأنفى نفى" الآن" وأقرره مرة أخرى على أنه حقيقة.. غير أن هذا" الآن"، الذي تسفر عنه العملية بأكملها، ليس هو" الآن" الذي كان يعنيه الموقف الطبيعي فى المرة الأولى .. إنه لا يكترث بماض أو حاضر.. إنه "الآن" الذي مضى، والآن الذي هو حاضر. وما إلى ذلك. وهو فى ذلك كله نفس" الآن".. أي أنه، بعبارة أخرى، شيء كلى.

وهكذا أثبتت التجربة الحسية ذاتها أن مضمونها الحقيقي ليس الجزئي بل الكلى..."" إن العملية الجدلية المتضمنة في اليقين الحسي ليست إلا مجرد تاريخ مسارها. وتجربتها. وما اليقين الحسي ذاته إلا هذا التاريخ فحسب." [1] فالتجربة ذاتها تنتقل إلي شكل أعلى للمعرفة. هدفه هو الكلى. واليقين الحسي يتحول إلى إدراك حسي.

ويتميز الإدراك الحسي Wahrnehmung عن اليقين الحسي بأن "مبدأه" هو الكلية.. فموضوعات الإدراك الحسي أشياء Dinge والأشياء تظل محتفظة بهويتها وسط تغيرات" الآن" وال" هنا".

مثال ذلك أنني أطلق على هذا الشيء الذي أدركه هنا والآن اسم" الملح" .. وفى هذه الحالة لا أشير إلى كثرة "الأنات" و" الهنات" heres التى يمثل بها لى. بل إلى وحدة محددة وسط تباين" خواصه Eigenschaften فأنا أشير إلى" شيئية" الشيء، وأقول أن الملح أبيض، مكعب الشكل، وغير ذلك. هذه الخواص فى ذاتها كلية. مشتركة بين أشياء متعددة.. ويبدو أن الشيء ذاته ليس إلا" المعية البسيطة" لهذه الخواص. وهو" وسيطها" العام. ولكنه أكثر من مجرد هذه المعية البسيطة.. فخواصه ليست اعتباطية يمكن الاستعاضة عنها بغيرها، بل هي" تستبعد" الخواص الأخرى و" تنفيها". فإذا كان الملح أبيض مالحا، أنه لا يمكن أن يكون أسود

---

[1] ص ١٠٠.

وحلوا.. وليس الاستبعاد مسألة اعتباطية متعلقة بالتعريف، بل الأمر على عكس ذلك، إذ أن التعريف يتوقف على المعطيات التي يقدمها الشيء ذاته.. فالملح هو الذي يستبعد وينفي خواص معينة تتناقض مع" كونه ملحا".. وعلى ذلك فليس الشيء" وحدة غير مكترثة بما تكونه.. بل هو وحدة مستبعده، طاردة" [1]

وهكذا يبدو الموضوع حتى الآن موضوع محدد المعالم، يتعين على الإدراك الحسي أن يكتفى بقبوله و" يأخذه لنفسه" سلبيا.. فالإدراك الحسي، كالتجربة الحسية. يستخلص الحقيقة أولا من الموضوع.. غير أنه، كالتجربة الحسية أيضا،يكتشف أن الذات نفسها هي التي تؤلف موضوعية الشيء .. ذلك لأن الإدراك الحسي حين يحاول تحديد ما يكونه الشيء في حقيقته، يغرق في سلسلة من المتناقضات.. فالشيء وحدة وكثرة في الوقت ذاته.. ولا يمكن تجنب التناقض عن طريق نسبة كل من هاتين الصفتين إلى كل من عاملي الإدراك، بحيث تلحق الوحدة بوعي الذات، والكثرة بالموضوع.. فهيجل يبين أن هذا لا يؤدى إلا إلى متناقضات جديدة.. كذلك لا يفيدنا أن نفترض أن الشيء هو فى واقع الأمر وحدة وأن الكثرة ناتجة عن علاقته بالأشياء الأخرى[2] فكل ما تثبته جميع هذه المحاولات التي تبذل للتخلص من التناقض، هو أن هذا التناقض لا مفر منه، وهو يكون مضمون الإدراك الحسي ذاته.. إن الشيء هو ذاته وحدة واختلاف، أى وحدة فى اختلاف.. ويؤدى تحليل هيجل التالي لهذه العلاقة إلي تحديد جديد للكلية.. فالكلى الحقيقي ينطوي على تنوع، ويحتفظ فى الوقت ذاته بنفسه، بوصفه وحدة" تستبعد وتطرد" (العناصر الأخرى) في كل الظروف الجزئية.. وعلى هذا النحو يتجاوز تحليل الإدراك الحسي تلك النقطة التى تم الوصول إليها فى تحليل التجربة الحسية.. فالكلى الذى يشار إليه الآن على أنه المضمون الحقيقي للمعرفة، يحمل طابعا مختلفا.. ذلك لأن علاقة الشيء بالأشياء الأخرى لا تقتصر الآن على التحكم فى وحدته، بل أنها تؤسسها، وتصبح هذه العلاقة ذاتها هى قوام شيئيته.. مثال ذلك أن الملح لا يكون على ما هو عليه إلا فى علاقته بذوقنا. وبالطعام الذي يضاف إليه

---

[1] ص ١٠٨.

[2] ص ١١٧.

هذا الملح، وبالسكر.. الخ. صحيح أن الملح. من حيث هو شيء، أكثر من مجرد الجمع بين هذه العلاقات؛ فهو وحدة في ذاتها ولذاتها. غير أن هذه الوحدة لا توجد إلا في هذه العلاقات؛ وهي ليست شيئا" من ورائها" أو خارجها. أن الشيء يصبح نفسه من خلال تقابله مع الأشياء الأخرى، وهو. كما يقول هيجل. وحدة ذاته مع أضدادها، أو الوجود الذاته مع الوجود لغيره [1] وبعبارة أخرى فإن نفس "جوهر" الشيء ينبغي أن يستجمع من العلاقة التي يقيمها هو ذاته مع الأشياء الأخرى. غير أن هذا الأمر يتجاوز تحقيقه نطاق قدرة الإدراك الحسي؛ فهو عمل الفهم(التصوري).

لقد أدى تحليل الإدراك الحسي إلى إظهار" الوحدة في التنوع"، أو" الكلي غير المشروط". بوصفه الصورة الحقيقية لموضوع المعرفة، وهو غير مشروط لأن وحدة الشيء تؤكد ذاتها على الرغم من كل الشروط المحددة، ومن خلال هذه الشروط. وعندما حاول الإدراك الحسي الوصول إلي المضمون الحقيقي لموضوعه، تبين أن "الشيء" وحدة تكون ذاتها في كثرة من العلاقات المتنوعة مع الأشياء الأخرى. وهنا يدخل هيجل تصور القوة من أجل تفسير الطريقة التي يتماسك بها الشيء بوصفه وحدة تتحكم في ذاتها، خلال هذه العملية. فيقول إن جوهر الشيء لا يمكن أن يفهم إلا على أنه قوة.

ويضم تصور القوة في ذاته كل العناصر التي كان التحليل الفلسفي حتى الآن يجدها مميزة للموضوع الحقيقي للمعرفة.. فالقوة هي ذاتها علاقة تجمع بين أطراف متميزة، ولكن كلا منها ليس منفصلا عن الآخر، وهي ليست عارضة في كل الظروف، بل تتحدد بذاتها بالضرورة [2] ولن نتبع هنا بالتفصيل مناقشة هيجل لهذا التصور، بل سنقتصر على عرض نتائج هذه المناقشة.

إذا نظرنا إلي جوهر الأشياء على أنه قوة، كنا بذلك نشطر الواقع فعلا إلى بعدين.. فنحن نتجاوز الخواص المدركة حسيا للأشياء، ونصل إلى شيء يتجاوزها.

---

[1] ص ١١٦.

[2] أنظر" منطق يينا" ، ص ٥٠: القوة" تجمع في ذاتها طرفي العلاقة، الهوية والاختلاف.. والجوهر، منظورا إليه كقوة، هو علة في ذاته.ز والقوة هي نفس التحدد الذي يجعل من الجوهر هذا الجوهر المحدد، وفي الوقت ذاته يضعه بوصفه مرتبطا بضده".

ويقع من ورائها. نعرفه بأنه هو " الحقيقي". ذلك لأن القوة ليست كيانا في عالم الإدراك الحسي. وهي ليست شيء أو كيفية نستطيع أن نشير إليها، كالأبيض أو المكعب. بل أننا لا نستطيع أن ندرك إلا تأثيرها، أو التعبير عنها، ووجودها في نظرنا ينحصر في هذا التعبير عنها. فالقوة ليست شيئا مستقلا عن تأثيرها. بل أن وجودها ينحصر كله في هذا الكون والفساد. فإذا كان جوهر الأشياء هو القوة. لاتضح أن طريقة وجود الأشياء هي طريقة وجود المظهر، ذلك لأن الكائن الذي لا يوجد إلا من حيث هو زائل أو عابر، والذي هو" في ذاته " وجود خالص، هو ما نسيمه.. بالمظهر Schein "[1] وللفظ المظهر عند هيجل معنى مزدوج. فهو يعنى أولا أن الشيء يوجد على نحو من شأنه أن يكون وجوده مختلفا عن ماهيته، وهو يعنى ثانيا أن ما يبدو ليس مجرد مظهر، بل هو تعبير عن ماهية لا توجد إلا كمظهر.. أى أن المظهر. بعبارة أخرى ليس لا وجودا، بل هو مظهر الماهية.

ويؤدى كشف الحقيقة القائلة أن القوة هى جوهر الأشياء، إلى إنارة الطريق أمام عملية المعرفة لكي تنفذ إلى عالم الماهية.. ذلك لأن عالم التجربة الحسية والإدراك الحسي هو عالم الظاهر.. أما عالم الماهية فهو عالم" فوق الحسي"، يتجاوز عالم الظاهر المتغير الزائل هذا.. ويصف هيجل هذه الرؤية الأولى للماهية بأنها" أول مظهر للعقل. ومن ثم فهي مظهر ناقص له"- وهو ناقص لأن الوعي لا يزال يجد حقيقة" في صورة موضوع ما"، أي بوصفها شيئا مقابلا للذات، فعالم الماهية يظهر بوصفه العالم" الباطن" للأشياء.. وهو يظل" بالنسبة إلى الوعي مجرد تجاوز محض، لأن الوعي لا يكون قد وجد ذاته فيه بعد".

غير أن الحقيقة لا يمكن أن تظل إلى الأبد بعيدة المنال عن الذات لو شاء الإنسان أن يتخلص من وجود غير حقيقي في عالم غير حقيقي.. ومن هنا فإن التحليل التالي ينتقل إلى مهمة إثبات أن الذات نفسها توجد من وراء مظهر الأشياء، وأنها تؤلف ماهية الإنسان ذاتها.. والواقع أن إصرار هيجل على ضرورة التعرف على الذات من وراء مظهر الأشياء إنما هو تعبير عن الرغبة الأساسية لدى المثالية في أن يعمل الإنسان على تحوير العالم المغترب إلى عالم خاص به.. ومن هنا فإن

---

[1] ظاهريات الروح، ص ١٣٦.

"ظاهريات الروح" تسلك هذا الطريق نفسه، عن طريق المزج بين عـالم المعرفـة وعـالم التاريخ، والانتقال من كشف الذات إلى مهمة السيطرة على الواقع مـن خـلال العمـل الواعي بذاته"

ويؤدى تصور القوة إلى الانتقال من الوعـي إلى الوعـي الذاتـي. فـإذا تصورنـا جوهر الأشياء على أنه قوة، فإن ثبات العالم الموضوعي يرتد إلى تفاعل بين حركات. غير أن التصور يعنى أكثر من مجرد هذا التفاعل، فـالقوة تمـارس قـدرة معينـة علـى آثارها، وتظل على ما هي عليه وسط مظاهر متباينة، وبعبارة أخرى فهي تسلك وفقا" لقانون " كامن، بحيث أن حقيقة القوة، كما يعبر عنها هيجل: هي" قانون القـوة" das Gesetz der Kraft "[1]. فعالم الماهية ليس، كما بدا لأول وهلـة، مجـرد تفـاعل أعمى بين القوى، وإنما هو عالم قوانين ثابتة تتحكم فى صورة العالم المدرك حسـيا.. وعلى حين أن كثرة هذه الصور تبدو فى البداية كما لو كانت تقتضى كثرة مناظرة من القوانين، فإن المزيد من التحليل يبين لنا أن التنوع ليس إلا وجـها ناقصـا للحقيقـة، وأن المعرفة، إذ تأخذ على عاتقها توحيد القوانـين الكثـيرة فـى قـانون واحـد مـهيمن عليها، تنجح، فى هذه المرحلة المبكرة، فى استجماع الصورة العامة لهـذا القـانون.. فالعرفة بالأشياء تكون مندرجة تحـت قـانون إذا كـانت قـد" جمعـت كـل لحظـات مظهرها وحافظت عليها" فى ماهيتها الباطنة، وكـانت قـادرة علـى المحافظـة علـى هويتـها الأساسـية فـى علاقاتـها بالأشـياء جمعيـا.. ومـن الواجـب أن تفـهم هويـة" الجوهر" هذه، كما أوضحنا مـن قبـل، علـى أنـها عمـل تختـص بـه" ذات" هـي في أساسها عملية" توحيد دائم للأضداد" [2].

لقد كشف التحليل السابق عن أن ماهية الأشياء هي القوة، وماهية القوة هي القانون.. علـى أن القـوة، مندرجـة تحـت قـانون، هـى مـا يمـيز الـــذات الواعيـة بنفسها.. ومن ثم فإن ماهية العالم الموضوعي تشير إلى وجود الذات الواعية بنفســها، وتؤدى إليها .. فالفهم لا يجد إلا ذاتـه حـين يبحـث عـن ماهيـة الأشـياء مـن وراء مظهرها.." من الواضح أنه، من وراء الستار المزعوم، الـذي يقـال أنـه يخفـى العـالم

(1) المرجع نفسه، ص ١٤٢.

(2) انظر ص ٨٧ من قبل.

الباطن. لا يوجد شيء يمكـن رؤيتـه مـا لم ننتقـل نحـن أنفسـنا إلى مـا وراءه، لكـي يمكننا بذلك أن نرى ما قد يكون هناك مـن شـيء وراءه يمكـن رؤيتـه" [1]. فحقيقـة الفهم وعى ذاتي.. وهكذا ينتهي الفصل الأول من" الظاهريات"، ويبدأ تاريخ الوعـي الذاتي.

وقبل أن نتتبع هذا التاريخ، ينبغي أن نقـوم بعمليـة تقويـم للأهميـة العامـة للفصـل الأول.. فمنـه يعـرف القـارئ أنـه لا يوجـد، وراء السـتار، شـيء فـي ذاتـه مجهول، بل توجد الذات العارفة .. فالوعى الذاتى هو ماهية الأشـياء.. والشـائع أن نقول، فى هذا الصدد، أن هذه هى الخطوة المؤديـة مـن كـانت إلى هيجـل، أى مـن المثالية النقدية إلى المثالية المطلقة.. ولكن الاقتصار على هذا القول ينطوى على إغفـال للغرض الذى دفع هيجل إلى القيام بهذا الانتقال.

إن الأقسام الثلاثة الأولى من " الظاهريات" هى نقد للوضعية، [2] والأهم مـن ذلك أنها نقـد لعمليـة التشـيوء" reification ". فلنبـدأ بـهذه الأخـيرة. إن هيجـل يحاول أن يبين أن الإنسان لا يستطيع معرفة الحقيقة إلا إذا خرج عـن نطـاق عالمـه المتشيء. ونحن في هذا الصدد نستعير لفظ" التشيؤ" من النظرية الماركسية، التى يـدل فيها هذا اللفظ على أن العلاقات بين الناس فى العالم الرأسمالى تبدو كأنـها علاقـات بين أشياء، أو أن ما يبـدو فـى العـالم الاجتمـاعي علـى أنـه علاقـات بـين الأشـياء وقوانين " طبيعية" تنظم حركتها هو فى حقيقة الأمر علاقات بـين بشـر وبـين قـوى تاريخية.. مثال ذلك أن السلعة تتضمن فى جميـع خواصـها العلاقـات الاجتماعيـة للعمل، وأن رأس المال هو القدرة على التحكم فى الناس..الخ.. وبفضـل هـذا الوضـع العكسي، أصبح العالم مغتربا، لا يتعرف فيـه الإنسـان علـى ذاتـه أو يحققـها، بـل تطغى عليه الأشياء والقوانين الجامدة.

ولقد اهتدى هيجل إلى هذه الحقيقة نفسـها فـى مجـال الفلسـفة.. فـالموقف الطبيعي common sense والتفكير العلمي التقليـدي ينظـران إلى العـالم علـى أنـه مجموع كلى من الأشياء التي توجد بذاتها بدرجات متفاوتة، ويلتمسان الحقيقـة فـي موضوعات ينظر إليها على أنها مستقلة عن الذات العارفة.. وليس هذا مجرد موقـف

---

[1] المرجع نفسه، ص ١٦٢.

[2] تستخدم الوضعية بمعنى عام لتدل على فلسفة التجربة اليومية فى" الموقف الطبيعى"

معرفي. بل هو يماثل فى شموله سلوك الناس العملي، وهو يؤدى بهم إلى قبول الإحساس بأنهم لا يكونون آمنين إلا بمعرفة الوقائع الموضوعية والتصرف فيها. وكلما كانت الفكرة أبعد عن نوازع الذات الحية واهتماماتها وحاجاتها. أصبحت بذلك أكثر حقيقة. وهذا، فى رأى هيجل. أقوى تشهير بالحقيقة.. ذلك لأنه لا توجد فى نهاية المطاف، أية حقيقة لا تتعلق أساسا بالذات الحية، ولا تكون هى حقيقة الذات.. والعالم يكون عالما مغتربا غير حقيقي مادام الإنسان لا يقضى على موضوعيته الجامدة ويتعرف على نفسه وعلى حياته الخاصة" من وراء" الصورة الثابتة للأشياء والقوانين .. وعندما يكتسب الإنسان هذا الوعى الذاتى آخر الأمر، يكون بذلك قد اهتدى إلى الطريق الموصل، لا إلى حقيقة ذاته فحسب، بل إلى حقيقة العالم أيضا.. ومع التعرف يأتى السلوك: فهو يحاول أن يضع هذه الحقيقة موضع التنفيذ ويجعل العالم ما هو عليه أساسا، أى يجعله تحقيقا لوعى الإنسان الذاتي.

وهذه هى القوة الدافعة التى تتخلل الأقسام الأولى من" ظاهريات الروح". فالعمل الحقيقي يفترض مقدما المعرفة الحقيقية. وهذه الأخيرة يهددها قبل كل شيء خطر الادعاء الوضعي.. فالوضعية. وهى فلسفة الموقف الطبيعي. ترتكز على يقين الوقائع.. على أنه. فى عالم لا تمثل فيه الوقائع على الإطلاق ما يمكن وما ينبغي أن يكونه الواقع. يكون معنى الوضعية. كما يبين هيجل. هو التخلي عن الإمكانات الحقيقية للبشر. من أجل عالم مزيف غريب.. فهجوم الوضعي على التصورات الكلية. على أساس أنها لا يمكن أن ترد إلى وقائع ملاحظة، يستبعد من مجال المعرفة كل ما لا يمكن أن يكون واقعة بعد.. وإذ يثبت هيجل أن التجربة الحسية والإدراك الحسي، اللذين تلجأ إليهما الوضعية. لا ينطويان فى ذاتها على الواقعة الجزئية الملاحظة، بل على شيء كلي. فإنه يفند بذلك الوضعية من داخلها تفنيدا نهائيا. وحين يؤكد مرارا وتكرارا أن الكلى يعلو على الجزئي. فإنه يكافح ضد كل رأى يقصر الحقيقة على الجزئي" المعطى". فالكلى أكثر من الجزئي. وهذا يعني، فى المجال العيني، أن إمكانات البشر والأشياء لا تستنفد فى الصور والعلاقات المعطاة التى يظهرون بها واقعيا؛ وهو يعنى أن البشر والأشياء هم كل ما كانوا عليه. وما هم عليه بالفعل، ولكنهم مع ذلك أكثر من هذا كله.. فحين جعل هيجل من

الكلى مقرا للحقيقة. كان يعبر عن اقتناعه بأن أية صورة جزئية معطاة سواء في الطبيعة أو في المجتمع، لا تتضمن الحقيقة كاملة.. وفضلا عن ذلك فقد كانت هذه وسيلة للتنديد بانعزال الناس عن الأشياء. والاعتراف بأن إمكاناتهم لا يمكن أن يحتفظ بها إلا بإعادة التكامل بينهما.

وحين عالج هيجل موضوع الوعي الذاتي، استأنف تحليل العلاقة بين الفرد وعالمه، وهو التحليل الذي بدأه في مذهب الأخلاق System der Sittlichkeit وفي" فلسفة الروح في فترة يينا" [1]. فالإنسان قد تعلم أن وعيه الذاتي يكمن من وراء مظهر الأشياء.. وهو يشرع الآن في تحقيق هذه التجربة، وإثبات أنه سيد عالمه.. وهكذا يجد الوعي الذاتي نفسه في حالة رغبة Begierde. فالإنسان. وقد تيقظ فيه وعيه الذاتي. يرغب في الموضوعات المحيطة به. ويتملكها ويستخدمها.. ولكنه خلال ذلك يشعر بأن الموضوعات ليست هي الغاية الحقيقية لرغبته. بل أن حاجاته لا يمكن تحقيقها إلا بالتجمع مع الأفراد الآخرين.. ويقول هيجل: " إن الوعي الذاتي لا يبلغ حالة الرضا إلا في وعي ذاتي آخر."[2] وهو يفسر معنى هذه العبارة التي تبدو غريبة إلى حد ما، المناقشة التي تليها لعلاقة السيد والعبد..ويقوم مفهوم العمل بدور أساسي في هذه المناقشة التي يبين فيها هيجل أن موضوعات العمل ليست أشياء جامدة؟، بل هي تجسدات حية لماهية الإنسان. بحيث أن الإنسان في تعامله مع هذه الموضوعات، إنما يتعامل في واقع الأمر مع الإنسان.

إن الفرد لا يستطيع أن يكون ما يكونه إلا من خلال فرد آخر؛ ووجوده ذاته ينحصر في" وجوده من أجل آخر". غير أن العلاقة ليست علاقة تعاون متآلف بين أفراد أحرار بمقدار متساو. يعملون من أجل الصالح العام في نفس الوقت الذى يسعون فيه إلى تحقيق مصالحهم.. بل هي على الأصح" صراع حياة أو موت". ولا سبيل إلى وصول الإنسان إلى الوعي الذاتي، أي معرفة إمكاناته وتحقيقها بحرية. إلا

---

[1] انظر ص ٧٦، ٩٤ من قبل.

[2] ظاهريات الروح، ص ١٧٣.

بالمضى فى المعركة إلى النهاية.. فحقيقة الوعـى الذاتـى ليسـت هـى" الأنـا". بـل النحن". وهى" الأنا الذى هو نحن.. والنحن التى هى أنا". [١]

ولقد قام ماركس فى عام ١٨٤٤ بتعميق المفاهيم الأساسية لنظريتـه الخاصـة عن طريق القيام بتحليل نقدى" لظاهريات الروح" لهيجل. فوصف" اغـتراب" العمـل فى ضوء مناقشة هيجل للسيد والعبد .. ولم يكـن مـاركس قـد عـرف مراحـل فلسـفة هيجل السابقة على" الظاهريات". ومع ذلك فإنـه توصـل إلى الأثـر النقـدي لتحليـل هيجر. حتى فى ذلك الشكل المخفف الذى سمح للمشـكلات الاجتماعيـة أن تظـهر به فى" ظاهريات الروح". ورأى ماركس ان عظمة هـذا العمـل تكمـن فـى أن هيجـل تصور" الخلق الذاتي" للإنسان(أى خلق نظـام اجتمـاعى معقـول عـن طريـق سـلوك الإنسان الحر) على أنه عملية" التشيؤ" و" سلبها". أى أنـه بالاختصـار توصـل إلى" طبيعة العمل". ونظر إلى الإنسـان علـى أنـه" نتيجـة عملـه" [٢]. ويشـير مـاركس إلى بصيرة هيجر النفاذة. التى كشفت له عن أن السيادة والعبودية تنتـج بـالضرورة مـن علاقات معينة. هى بدورها علاقات فى عـالم "متشـىء". وهكـذا فـإن علاقـة السـيد بالعبد ليست أزلية ولا طبيعيـة. بـل ترجـع جذورهـا إلى شـكل محـدد مـن أشـكال العمل. وإلى علاقة الإنسان بنواتج عمله.

والواقع أن تحليل هيجل يبدأ" بتجربة". هى أن العالم الـذي يتعـين علـى الوعي الذاتي أن يثبت نفسه فيه. مشطور إلى مجالين متصارعين. فى أحدهما يكـون الإنسان مقيدا بعمله بحيث يتحكم هذا العمل فى حياته بأسرها. وفى الآخـر يتملـك الإنسان عمل شخص آخر ويستحوذ عليه. ويصبح سيدا بفضل نفـس حقيقـة التملـك والاستحواذ هذه.. ويصف هيجل هـذا الأخـير بأنـه السـيد. والأول بأنـه العبـد.. [٣] فالعبد ليس إنسانا تصادف أن اشتغل بالعمل. بل هو فى أساسه عـامل. وعملـه هـو وجوده. فهو يعمل بأشياء لا تنتمي إليه. بل إلى غيره.. وهو لا يسـتطيع أن يفصـل حياته عن هذه الأشياء، فهي تكون" القيد الذي لا يسـتطيع أن يفلـت منـه" [٤] وهـو

---

(١) المرجع نفسه، ص ١٧٤.

(٢) " المؤلفات الكاملة لماركس وانجلز"، الجزء الأول. المجلد الثالث. برلين ١٩٣٢. ص ١٢.

(٣) ظاهريات الروح، ص ١٨٢.

(٤) الموضع نفسه.

واقع وقوعا تاما تحت رحمة ذلك الذي يملك هـذه الأشياء.. وينبغي أن يلاحظ أن اعتماد الإنسان على الإنسان. تبعا لهذا العرض. ليس حالة شخصية. ولا ترجع جذوره إلى أحوال شخصية او طبيعية(أي إلى انحطاط الشخص أو ضعفه أو غير ذلك). بل هو أمر" تتوسط فيه" الأشياء.. وبعبارة أخرى فهو نتيجة علاقة الإنسان بنواتج عمله.. فالعمل يقيد العامل بالموضوعات على نحو يجعل وعيه ذاته لا يوجد إلا" على شكل الأشياء وهيئتها".. فهو يصبح شيئا ينحصر وجوده ذاته في كونه مستخدما.. أي أن وجود العامل هو" وجود من أجل آخر". [1]

على أن العمل هو في الوقت ذاته الأداة التي تغير من هذه العلاقة .. ففعل العامل لا يختفي حين تظهر نواتج عمله. بل يحتفظ به فيها.. والأشياء التي يشكلها العمل ويضفى عليها صورتها تملأ العالم الاجتماعي للإنسان. وتقوم فيه بوظيفة موضوعات العمل.. ويتعلم العامل أن عمله هو الذي يبقى على هذا العالم. وهو يرى نفسه ويتعرف عليها في الأشياء المحيطة به.. وعندئذ يصبح وعيه "متخرجا"(externalized) في عمله. و" ينتقل إلى حالة الدوام". وهكذا فإن الوجود المستقل يصبح. في نظر الإنسان الذي" يكدح ويخدم". هو هذا الإنسان ذاته [2].. ولا تعود موضوعات عمله أشياء جامدة تجعله مقيدا بأغلال أناس آخرين. بل تصبح نواتج لعمله الخاص. وتغدو بهذا الوصف جزءا لا يتجزأ من وجوده الخاص.. وإذا كان ناتج عمله قد تموضع. فإن ذلك لا يجعل من هذا الناتج" شيئا غير الوعي الذي يشكل الشيء عن طريق العمل؛ ذلك لأن هذه الصورة ذاتها هي وجوده الذاتي الخالص. الذي يصبح متحققا بالفعل فيها." [3]

ولا تؤدى عملية العمل إلى خلق الوعي الذاتي في العامل وحده. بل تخلقه في السيد بدوره.. ذلك لأن أساس تعريف السيادة هو أن السيد يتحكم في الأشياء التي يريدها دون أن يشتغل في سبيلها [4]... وهو يشبع هذا النوع من الحاجة عن طريق جعل شخص آخر، غيره هو ذاته، يعمل. ومتعته تتوقف على تحرره هو ذاته من العمل. فالعامل الذي يتحكم هو فيه. يقدم إليه الموضوعات التي يريدها في صورة

---

[1] المرجع نفسه، ص ١٨١.

[2] ص ١٨٦.

[3] ص ١٨٧.

[4] ص ١٨٢.

مكتملة. جاهزة لكي يستمتع بها. وعلى هذا النحو فإن العامل يحمى السيد من الاضطرار إلى مواجهة" الوجه السلبي" للأشياء. أعنى ذلك الوجه الذي تصبح فيه أغلالا تقيد الإنسان. ويتلقى السيد كل الأشياء على أنها نواتج للعمل، لا على أنها موضوعات جامدة؟، بل على أنها أشياء تحمل طابع الذات التي اشتغلت من أجل إنتاجها. وعندما يتعامل السيد مع هذه الأشـياء على أنها ملكه الخاص، فهو في الواقع يتعامل مع وعى ذاتي آخر. هو وعى العامل، أى الموجود الذي يصل من خلاله إلى إشباع حاجته.. وعلى هذا النحو يجد السيد أنه ليس" موجودا من أجل ذاته" يتصف بالاستقلال، بل هو أساسا يعتمد على وجود آخر. أى على جهد ذلك الذى يعمل من أجله.

وإلى هذا الحد كان هيجل يعرض علاقة السيد بالعبد بوصفها علاقة يعترف كل من طرفيها بأن ماهيته تكمن فى الآخر. ولا يبلغ حقيقته إلا من خلال الآخر. وهكذا يختفى الآن التضاد بين الذات والموضوع. وهو التضاد الذى كان يتحكم فى أشكال الروح التى وصفت من قبل. فالموضوع، كما يشكله العمل البشرى ويصقله. هو فى واقع الأمر تعبير موضوعي عن ذات واعية بنفسها." والشيئية، التي تلقت شكلها وصورتها بالعمل، ليست أى جوهر سوى الوعي. وعلى هذا النحو يكون لدينا شكل جديد للوعى الذاتي. فلدينا الآن وعى.. يفكر، أو هو وعى ذاتي حر."[1] ولكن لماذا يسوى هيجل على هذا النحو المفاجئ بين الوعي الذاتي الحر وبين الوعي الذى يفكر؟ إن هيجل ينتقل إلى تعريف للتفكير يجيب عن هذا السؤال من خلال المفاهيم الأساسية لفلسفته. فهو يقول إن الذات التي تفكر ليست هي" الأنا" المجرد، بل هي الوعي الذي يعرف أنه" جوهر" العالم. أو بعبارة أخرى فالتفكير ينحصر في معرفة أن العالم الموضوعي هو فى حقيقته عالم ذاتي. وأنه هو تموضع الذات.. والذات التي تفكر بحق تفهم العالم على أنه" عالمها". وكل شيء فى هذا العالم لا تكون له صورته الحقة إلا بوصفه موضوعا" مفهوما"، أي جزءا لا يتجزأ من تطور وعى ذاتي حر. ولا بد أن تتحرر الموضوعات التي تؤلف عالم الإنسان في مجموعها من" تضادها" مع الوعي، ويجب أن تستوعب على النحو الذي يساعد على نمو هذا الوعي.

---

[1] ص ١٩٠.

ويصف هيجل التفكير من خلال نوع محدد من أنواع الوجود." ففي التفكير أكون حرا لأني لست آخر. بل أظل ببساطة في اتصال بذاتي فحسب. ويكون الموضوع هو وجودي لذاتي فى وحدة لا تنقسم، وتكون عملية الفهم التي أقوم بها عملية تدور داخل ذاتي". [1] هذا التفسير للحرية يبين أن هيجل يربط هذا المفهوم الأساسى بالمبدأ السائد في شكل معين للمجتمع.. فهو يقول إن الحر هو من يظل. فى علاقته بالآخرين. مع نفسه فحسب، ومن يحتفظ بوجوده كأنه ملكه الخاص الذي لا ينازعه عليه أحد.. فالحرية اكتفاء ذاتى، واستقلال عن كل ما هو خارجي. وهى حالة تتملك فيها الذات لنفسها كل خارجية eternality . ويبدو أن مخاوف المجتمع القائم على المنافسة، ومشاعر القلق التي تنتابه- أعنى خوف الفرد من فقدان ذاته، وحرصه على الاحتفاظ بما يملك وتأمينه، هي الدافع إلى أخذه بفكرة الحرية هذه. وهذا هو ما أدى بهيجل إلى أن يعطى المكانة الأولى" لعنصر الفكر".

والحق أنه إذا لم تكن الحرية تنحصر إلا في الاكتفاء الذاتي التام، وإذا كان كل شيء ليس ملكي كلية، أو ليس ذاتي، يقيد حريتي، فعندئذ لا يمكن أن تتحقق الحرية إلا في التفكير.. ومن ثم ينبغي أن نتوقع أن ينظر هيجل إلى الرواقية على أنها الشكل التاريخي للحرية الواعية بذاتها.. فيبدو أن طريقة الحياة الرواقية قد تغلبت على كل القيود التي تنشأ في الطبيعة والمجتمع.." إن ماهية هذا الوعي هي أن يكون حرا، على العرش وكذلك في الأصفاد، من خلال كل ألوان الاعتماد التي تلحق بوجوده الفردي.."[2] وهكذا يكون الإنسان حرا لأنه" ينسحب دواما من حركة الوجود، ومن الفعل فضلا عن الانفعال، إلى الماهوية essentiality المجرد للفكر".

على أن هيجل ينتقل إلي القول أن هذه ليست هي الحرية الحقيقة، وما هي إلا المقابل العكسي" لعصر من الخوف أو العبودية الشاملة".. وبذلك ينبذ هذا الشكل الزائف للحرية،، ويصحح عبارته التي اقتبسناها من قبل.." إن الحرية في الفكر لا تتخذ حقيقة لها إلا من الفكر الخالص، ولكن هذا يفتقر إلى الامتلاء العينى للحياة، ومن ثم فهذه لا تعدو أن تكون فكرة الحرية فحسب، لا الحرية ذاتها.: [3] وتدل الأقسام التي خصصها للرواقية، والتي ظهرت فيها هذه العبارات، على تصارع

---

[1] ص ١٩١.
[2] ص ١٩٣.
[3] ص ١٩٣.

العناصر المتعارضة فى فلسفته.. فهو قد أثبت أن الحرية ترتكز على عنصر الفكر. وهو الآن يؤكد ضرورة التقدم من الحرية في الفكر إلى" الحيـة". وهو يذكر أن حرية الوعي الذاتي واستقلاله ليست بالتالى إلا مرحلة عابرة فى تطور الذهن نحو الحرية الحقيقية.. وهذا البعد الجديد يتم بلوغه عندما يتخلى الإنسان عن حرية الفكر المجردة. ويدخل العالم وهو على وعى تام بأن هذا العالم" عالمه". وهكذا فإن "الموقف السلبي السابق" للوعى الذاتي تجاه الواقع" يتحول إلى موقف إيجابي. "فلقد كان هذا الوعي حتى الآن يقصر اهتمامه على استقلاله وحريته الخاصة. وكان يسعى إلى الاحتفاظ بنفسه "لنفسه" على حساب العالم أو حقيقته الخاصة.."[1] أما الآن فهو" يكتشف العالم على أنه عالمه الجديد والحقيقي، الذي يصبح ذا أهمية له بفضل ما يتصف به من دوام". وتتصور الذات العالم على أنه" حضورها" الخاص وحقيقتها الخاصة، فهى على ثقة من أنها لن تجد فيه ألا نفسها." [2]

هذا المسار هو مسار التاريخ ذاته. فالذات الواعية بنفسها لا تصل إلى هذه الحرية فى صورة" الأنا"، بل فى صورة النحن. أعنى النحن المجتمعة التى ظهرت لأول مرة بوصفها نتيجة للصراع بين السيد والعبد أما الحقيقة التاريخية لهذه النحن" فتتحقق فعليا فى حياة أمة." [3]

ولقد أوضحنا المسار التالي للذهن فى الصفحات الأولى من هذا الفصل. وفى نهاية الطريق، يبدو أن الفكر الخالص يلتهم الحرية الحية مرة أخرى: فعالم" المعرفة المطلقة" يعتلى العرش فوق الصراع التاريخي الذي اختتم عندما صفيت الثورة الفرنسية.. وينتصر اليقين الذاتي للفلسفة التي تضم العالم وتفهمه، على الفعل العملي الذي يغير هذا العالم.. وسوف نرى فيما بعد أن كان هذا الحل هو الكلمة الأخيرة لهيجل فى هذا الصدد.

وفى كتاب" علم المنطق" يقدم إلينا هيجل أسس المعرفة المطلقة التي عرضها علينا كتاب" ظاهريات الروح" بوصفها حقيقة العالم.. وإلى هذا الكتاب سننتقل الآن.

---

[1] ص ٢٢٣.
[2] الموضع نفسه.
[3] ص ٢٤١.

الفصل الخامس
علم المنطق
(١٨١٣-١٨١٦)

أكد الكثيرون الاختلاف الواضح بين منطق هيجل والمنطق التقليـدي بقولهـم أن هيجل قد استعاض عن المنطق الصوري بمنطق مادي، ونبذ التفرقـة الشـائعة بـين مقولات الفكر وصوره وبين مضمونها.. فالمنطق التقليدي كان ينظـر إلى هـذه المقـولات والصور على أنها صحيحة إذا كانت قد تكونت بطريقـة سـليمة، وكـان اسـتخدامها متفقا مع القوانين النهائية للفكر وقواعد القياس- أيا كان المضمون الذي تطبق عليـه. أما هيجل فقد ذهب، على عكس ذلك، إلى أن مضمون المقولات يحدد شكلها، فضلا عن صحتها.." ولكن طبيعة المضمون، وطبيعته وحدهـا، هـي الـتي تحيـا وتتقـدم في المعرفة الفلسفية، وفي الوقت ذاته فإن الانعكاس البـاطن للمضمـون هـو الـذي يضـع تحديداته وينشئها." [1] فمقولات الفكر وأحواله تستمد من مسار الواقع الذى تنتمـي إليه، وصورتها تتحدد ببنيان هذا المسار.

وفى هذا الصدد ذاته يظهر الزعم الذي يردده الكثـيرون، والقـائل أن منطـق هيجل كان جديدا.. إذ يفترض أن الجدة تكمن في اسـتخدامه المقـولات للتعبـير عـن دينامية الواقـع، ولكـن هـذه النظـرة الديناميـة لم تكـن، في حقيقـة الأمـر، تجديـدا هيجليا. فنحن نجدها في فلسفة أرسطو، حيث تفسر كل أشكال الوجود بأنها صـور وأنواع للحركة. ولقـد حـاول أرسـطو وضـع صيـغ فلسـفية دقيقـة مـن خـلال فكـرة الدينامية ، وكل ما فعله هيجـل هـو أنـه أعـاد تفسـير المقـولات الأساسـية لكتـاب" الميتافيزيقا" لأر سطو، دون أن يخترع مقولات جديدة.

---

[1] علم المنطق، ترجمة W.H. Johnston and L.G struthers الناشر: ماكميلان، نيويورك ١٩٢٩، المجلد الأول، ص ٣٦.

وينبغي أن نلاحظ، فضلا عن ذلك، أنـه قـد ظـهرت فـي الفلسـفة الألمانيـة قبيل هيجل فلسفة دينامية.. فقد حول" كانت" الصور السكونية للواقـع المعطـى إلى مجموعة معقدة من تركيبات" الوعي الترنسندنتالى". على حين أن فيشـته حـاول أن يرد" المعطى" إلى فعل تلقائي للأنا .. فلم يكن هيجل إذن هو الذى اكتشـف ديناميـة الواقع. ولا كان أول من لاءم بين المقـولات الفلسـفية وبـين هـذه العمليـة. ولكـن مـا اكتشفه واستخدمه فعلا كان شكلا محددًا للدينامية. وعلى هذه الحقيقة ترتكز جـدة منطقه وأهميته فى نهاية المطاف. فقد أراد للمنطق الفلسـفي الـذي وضعـه أن يعكـس المسار الفعلي للواقع، ويقدم له تصويرا وافيا

وحين نصل إلى" علم المنطق"، فإننا نبلغ المسـتوى النـهائي لجـهود هيجـل الفلسـفية. ومنذ هذا الكتاب، يظل البناء الأساس لمذهبه، وتصوراتـه الأساسـية، دون تغيير، ولذلك فقد يكون من المفيد أن نقدم عرضا موجزا لهذا البناء وهذه التصورات، على النحو الذي عرضها به هيجل فى تصديرات كتاب" علم المنطق" ومقدمته.

إن الباحثين لم ينتبهوا انتباها كافيا إلى أن هيجل ذاتـه يقـدم إلينـا منطقـه بوصفه أداة نقدية قبل كل شـيء .. فـهو أولا نـاقد للـرأي القـائل أن" مـادة المعرفـة توجد فى ذاتها ولذاتها على هيئـة عـالم تـام بمعـزل عـن التفكـير"، أو أنـها توجـد بوصفها" شـيئا في ذاتـه، كـاملا وتامـا. شـيئا يسـتطيع، فيمـا يتعلـق بواقعيتـه. أن يستغني عن الفكر استغناء تماما".[1] ولقد سـبق أن بـين هيجـل في كتاباتـه الأولى أن هجومـه علـى الفصـل التقليـدي بـين الفكـر والواقـع يتجـاوز بكثـير نطـاق النقـد الابستمولوجى البحت.. فمثل هذه الثنائية فى رأية تعنى الامتثـال للعـالم كمـا هـو. وانسحاب الفكر من أداء مهمته الرفيعة، مهمة بعث التوافق بين نظام الواقع الموجود وبين الحقيقة.. فالفصل بين الفكر والوجود يعنـى أن الفكـر قـد تراجـع أمـام هجـوم الموقف الطبيعي common sense .. فـإذا ماشـئنا بلـوغ الحقيقـة، فـلا بـد مـن أن نتخلص تخلصا تاما من تأثير الموقف الطبيعي، ومعه مقولات المنطق التقليدي، الـتي هي، فى نهاية الأمر، المقولات الفلسفية للموقف الطبيعي، وهى المقولات التي تثبت واقعا زائفا وتعمل على الإبقاء عليه. وعلى عاتق المنطق الجدلى تقـع مهمـة التخلـص

[1] المرجع نفسه، المجلد الأول، ص ٥٤.

من قبضة الموقف الطبيعي. ويردد هيجل مرارا وتكرارا أن الجدل يتسم بهذا الطابع" السلبي". فالسلبي" يشكل طابع العقل الجدلي"[1] ، والخطوة الأولى" نحو التصور الحقيقي للعقل" هي" خطوة سلبية"[2] ، فالسلبي" هو قوام العملية الجدلية الأصيلة"[3] في كل هذه الاستعمالات نجد لفظ" السلبي" يدل على شيئين مختلفين: فهو يدل أولا على سلب مقولات الموقف الطبيعي السكونية الثابتة، ويدل ثانيا على الطابع السلبي. وبالتالي الزائف، للعالم الذي تشير إليه هذه المقولات. وكما لاحظنا من قبل. فإن السلبية واضحة في مسار الواقع ذاته، بحيث أن أي شيء موجود لا يكون صحيحا في صورته الراهنة.. فلا بد لكل شيء منفرد من أن يتطور إلى أوضاع وأشكال جديدة إذا شاء أن يحقق إمكاناته.

وإذن فوجود الأشياء سلبي في أساسه، وكل الأشياء توجد بمعزل عن حقيقتها. وفي حالة افتقار إليها. وحركتها الفعلية، التي تسترشد بإمكاناتها الكامنة. هي مسيرتها المتقدمة نحو هذه الحقيقة. على أن مسار التقدم هذا ليس مباشرا مستقيما. فالسلب الذي ينطوي عليه كل شيء يتحكم في وجوده ذاته، والجزء المادي من حقيقة أي شيء يتألف مما لا يكونه هذا الشيء، ومما يستبعده وينفيه بوصفه ضدا له.." إن الشيء الوحيد الذي **يضمن التقدم العلمي**.. هو معرفة القاعدة المنطقية القائلة إن السلب هو إيجاب بقدر ما هو سلب، أو أن ما هو مناقض لذاته لا يتحول إلى العدم وإلى اللاوجود المجرد، بل أنه لا يتحول أساسا إلا إلى سلب مضمونه الجزئي الخاص.."[4]

إن التناقض، أو صورته العينية التي نناقشها. وهي التضاد، لا يحل محل الهوية الفعلية للشيء، بل ينتج هذه الهوية على شكل عملية تتكشف فيها إمكانات الأشياء، وقانون الهوية الذي يسترشد به المنطق التقليدي ينطوي ضمنا على ما يسمى بقانون التناقض. ذلك لأن أ لا تساوي أ إلا بقدر ما تكون في تضاد مع لا- أ.

---

[1] ص ٣٦.

[2] ص ٥٦.

[3] ص ٦٦.

[4] ص ٦٤- ٥.

أى أن هوية أ تنتج عن التناقض وتتضمنه.. ويرى هيجل أ لا تناقض لا ؛ خارجية، بل لا- أ تنتمي إلى صميم هوية أ. وبعبارة أخرى فإن أ مناقضة لذاتها.

وبفضل السلبية التي تنتمي إلى طبيعة كل شيء. يرتبط كل شيء بضده. فلكي يكون ما هو عليه حقيقة، لا بد له أن يصبح ما ليس هو.. وإذن فالقول أن كل شيء يناقض ذاته يعنى القول أن ماهيته تناقض حالة وجوده المعطاة. فطبيعته الحقة، التي هي في نهاية المطاف ماهيته، تدفعه إلى" تخطى" حالة الوجود التي يجد نفسه فيها. والانتقال إلى حالة أخرى. ولا يقتصر الأمر على ذلك، بل إنه ينبغي أن يتخطى حدود خصوصيته ذاتها، ويضع ذاته في علاقة كلية مع الأشياء الأخرى .. فالكائن البشرى مثلا لا يجد هويته الحقة إلا في تلك العلاقات التي هي بالفعل سلب لخصوصيته المنعزلة- أعنى في عضوية جماعة أو طبقة اجتماعية تتحكم مؤسساتها وتنظيمها وقيمها في فرديته ذاتها.. وحقيقة الفرد تتجاوز خصوصيته وتهتدي إلى مجموعة كاملة من العلاقات المتعارضة التي تتحقق فيها فرديته. وهكذا نصل مرة أخرى إلى الكلى بوصفه الصورة الحقيقية للواقع

والصورة المنطقية للكلى هي المفهوم notion. ويقول هيجل إن حقيقة الأشياء وماهيتها تحيا في مفهومها. وتلك عبارة قديمة قدم الفلسفة ذاتها. بل أنها تغلغلت في الغة الشعبية ذاتها. فنحن نقول إننا نعرف حقيقة الأشياء وندركها في أفكارنا عنها. والمفهوم هو الفكرة التي تعبر عن ماهيتها. مميزة عن التنوع والتباين السائد في وجودها الظاهري. وقد استخلص هيجل نتيجة هذا الرأي.." فعندما يكون قصدنا هو التحدث عن الأشياء، نطلق على طبيعتها أو ماهيتها اسم تصورها"، ولكنا نذهب في الوقت ذاته إلى أن التصور" لا يوجد إلا بالنسبة إلى الفكر." (١) ذلك لأن التصور، على ما يقال، كلى، على حين أن كل ما يوجد جزئي.. وهكذا فإن التصور هو" مجرد" تصور، وحقيقته مجرد فكرة. وفي مقابل هذا الرأي، يبين هيجل أن الكلى **لا يوجد** فحسب، بل إن له بالفعل حقيقة أكثر مما للجزئي.. فهناك بالفعل حقيقة كلية كالإنسان أو الحيوان، وهذا الكلى هو في الواقع أساس وجود كل إنسان أو حيوان فردى.." إن كل فرد بشرى، وإن كان فريدا إلى حد لا متناه، لا يكون

---

(١) ص ٤٤.

كذلك إلا لأنه ينتمي إلى فئة الإنسان. وكل حيوان لا يكون كذلك إلا لأنه ينتمي إلى فئة الحيوان .. فكونه أنسانا أو كونه حيوانا هو الشرط الضروري الذي لا غنى عنه لفرديتهما."[1] ولو شئنا الدقة لقلنا إن العمليات البيولوجية والنفسية للفرد الإنساني والحيواني ليست عملياتهما. بل هي عمليات النوع أو الفئة التي ينتميان إليها. وعندما يقول هيجل أن كل فرد بشرى هو إنسان أولا، يعني أن أعلى إمكاناته، ووجوده الحقيقي، يتركز في كونه إنسانا. ومن ثم فإن أفعال كل فرد خاص أو جماعة معينة. وقيمهما وأهدافهما. ينبغي أن تقاس على أساس ما يستطيع الإنسان. وما ينبغي عليه. أن يفعله.

وتتضح الأهمية العينية لهذه الفكرة إذا ما قارناها بالإيديولوجية التسلطية الحديثة. التي تنكر فيها حقيقة الكلي. وذلك من أجل إخضاع الفرد على نحو أفضل للمصالح الخاصة لجماعات معينة تدعى لنفسها وظيفة الكلي. والحق أنه لو لم يكن الفرد إلا فردا فحسب. لما كان هناك مهرب ممكن من القوى المادية والاجتماعية العمياء التي تطغى على حياته. أعني مهربا إلى تنظيم اجتماعي أعلى وأعقل. فلو لم يكن إلا عضوا في طبقة أو جنس أو أمة معينة، لما استطاعت مطالبه أن تتجاوز الجماعة الخاصة التي ينتمي إليها. ولكان عليه أن يكتفي بقبول معاييرها. غير أن هيجل يرى أنه لا توجد خصوصية، أيا كانت، تستطيع أن تشرع للإنسان الفرد. فهذا حق نهائي يحتفظ به الكلي ذاته لنفسه.

ويعمل المفهوم على الاحتفاظ بمضمون الكلي. فإذا لم يكن تجريدا فحسب، بل كان أيضا واقعا. فعندئذ يكون المفهوم دالا على هذا الواقع. كذلك فإن تكوين المفهوم ليس فعلا ذهنيا اعتباطيا. وإنما هو شيء يساير الحركة الفعلية للواقع. إن تكوين الكلي هو في نهاية المطاف عملية تاريخية. والكلي عامل تاريخي. وسوف نرى فيما بعد. في" فلسفة التاريخ" عند هيجل. أن التطور التاريخي من العالم الشرقي القديم إلى العالم الحديث يتصور على أنه تطور يجعل فيه الإنسان نفسه الموضوع الفعلي للعملية التاريخية. فمن طريق سلب الإنسان لكل شكل تاريخي للوجود يغدو قيدا على إمكاناته، يحصل الإنسان لنفسه أخيرا على الوعي الذاتي

[1] ص ٤٥.

البشرية.. ويتضمن المفهوم الجدلى للإنسان هذه العملية المادية ويشتمل عليها. ومن ثم فإن هذا المفهوم لا يمكن ان يدرج ضمن قضية واحـدة أو سلسلة مـن القضايا تدعى أنها تعرف ماهية الإنسان وفقًا لقانون الهوية التقليدى بل أن مثل هذا التعريف يقتضى نسقا كاملا من القضايا التى تعكس التطور الفعلى للبشرية. وسوف تظهر ماهية الإنسان، فى مختلف أجزاء هذا النسق، على أشكال مختلفة، بل متناقضة، ولن تكون الحقيقة شكلا معينا مـن هذه الأشكال، بل هى كلية الإنسان وتطوره العينى.

وبعد أن عرضنا الخطوط العامة للجدل فى جانبه السلبي، ننتقل إلى جانبه الإيجابي، فنجد أن قوامه هو تشكيله للكلى مـن خلال سلب الجزئى. وتكوينه للمفهوم. فمهموم الشيء هو" الكلي الكامن فيه"[1]، وهو كامن لأن الكلى يتضمن الإمكانات الحقيقية للشيء ويجمع بينها.. والتفكير الجدلى" إيجابي لأنه هـو مصدر الكلى الذى يندرج فيه الجزئى." [2] وهكذا فإن عملية القضاء على الثبات الذى يضفية الموقف الطبيعى على العالم، تؤدى إلى تكوين" الكلى الذى هو فى ذاته عينى". وهو عينى لأنه لا يوجد فى خارج الجزئى، بل أنه لا يحقق ذاته إلا فى الجزئى وبه، أو على الأصح فى المجموع الكلى للجزئيات.

ولقد اتخذنا من الإنسان مثلا للتكوين الجدلى للكلى، غير أن هيجل يبرهن على نفس العملية بالنسبة إلى كل الكيانات الموجودة فى العالم الموضوعي والذاتى. ويقوم كتاب" علم المنطق" بمعالجة البناء الانطولوجى الذى تتسم به هذه الكيانات، لا بالبحث فى وجودها الفردى العينى، ولهذا السبب اتسمت العملية الجدلية فى "المنطق" بصورة عامة ومجردة إلى أبعد حد. ولقد سبق لنا أن ناقشنا هذه العملية فى الفصل الخاص" بمنطق يينا". [3]فعملية الفكر تبدأ بمحاولة إدراك البناء الموضوعى للوجود being . وفى خلال التحليل، ينحل هذا البناء إلى كثرة من" الأشياء" والكيفيات والكميات المعتمدة بعضها على بعض اعتمادا متبادلا.. فإذا ما مضى الفكر

---

[1] ص ٤٥.

[2] ص ٣٦.

[3] انظر ص (٦٢) وما يليها من قبل

فى تحليله أبعد من ذلك، اكتشف أن هذه الأخيرة تؤلف كلا من العلاقات المتضادة. التى تحكمها القوة الخلاقة للتناقض هذه العلاقات تبدو على أنها **ماهيـة الوجـود**. وعلى ذلك فإن الماهية تظهر بوصفها العملية التى تنفى كل أشكال ثابتة محددة للوجود، وتنفى أيضًا تصورات المنطق التقليدى التى تعبر عن هذه الأشكال. والواقع أن المقولات التى يستخدمها هيجل للكشف عن هذه الماهيـة تنظر إلى البناء الفعلى للوجود على أنه توحيد للأضداد يقتضى تفسير للواقع من خلال" الذات". وهكذا يتحول منطق الموضوعية إلى منطق للذاتية هو" المفهوم" الحقيقى للواقع.

وتظهر فى العرض الذى يقدمه هيجل معان متعددة للفظ المفهوم:

١- فالمفهوم هو" ماهية" الأشياء و" طبيعتها"، أى" ما يعرف بالفكر فى الأشياء وعنها" و" ما هو حقيقى فيها بحق" [1]. هذا المعنى ينطوى على القول بكثرة من المفاهيم تناظر كثرة الأشياء التى تدل عليها هذه المفاهيم.

٢- يدل المفهوم على التركيب العقلى للوجود، وعلى العالم بوصفه عقلا، أو "لوجوس". وبهذا المعنى يكون المفهوم" واحدا"، وهو الأساس الضرورى والمضمون الفعلى" للمنطق"[2].

٣- المفهوم فى صورته الحقيقة هو" الذاتى الحر، المستقل. المتحكم فى ذاته. أو هو على الأصح الذات نفسها" [3]. وهذا المعنى للفظ الذى يعنيه هيجل حين يقول" إن طابع الذات يجب أن يحتفظ به صراحة للمفهوم" [4].

يبدأ كتاب " علم المنطق" بالعرض المشهور للتفاعل والتقابل بين الوجود والعدم.. فهذا الكتاب، على خلاف" ظاهريات الروح"، لا يبدأ بمعطيات الموقف الطبيعى، بل بنفس التصور الفلسفي الذى اختتمت به" الظاهريات". فالتفكير. فى سعيه إلى الحقيقة من وراء الوقائع، يبحث عن قاعدة مستقرة توجه مسيرته، وعن قانون كلى وضروري وسط الصيرورة والتنوع اللانهائيين للأشياء. فإذا شاء هذا الكلى

---

(١) ص ٥٥.
(٢) ص ٤٨.
(٣) ص ٧٥.
(٤) ص ٧٢.

أن يكون بحق بداية كل التعينات التالية وأساسها. كان عليه ألا يكون هو ذاته متعينا، إذ أنه لو كان متعينا لما كان أولا ولا بداية.. أما السبب في أنه لا يمكن أن يكون متعينا إذا شاء أن يكون بداية، فيرجع إلى أن كل شيء متعين يعتمد على ما يعينه، ومن ثم فهو ليس سابقا له.

وأول كلي غير متعين يضعه هيجل هو الوجود being إنه مشترك بين الأشياء جمعيا (إذ أن الأشياء جمعيا هي الوجود)، ومن ثم فهو أشد الكيانات في العالم كلية.. إنه لا يتسم بأية تعينات. بل هو وجود خالص ولا شيء غيره.

وهكذا فإن كتاب" المنطق" يبدأ. كما بدأت الفلسفة الغربية بأسرها، بتصور الوجود.. وكان السؤال: ما الوجود؟ يبحث عما يجمع كل الأشياء في التجربة ويجعلها على ما هي عليه.. وتصور الوجود يفترض مقدما التمييز بين الوجود المتعين(أعني شيئا ما، او شيئا موجودا Seiendes) والوجود بما هو كذلك (أو الكينونة) Sein دون تعينات. [1] واللغة اليومية تميز الوجود(أو الكينونة) من الوجود المتعين في كل ضروب الحكم.. فنحن نقول أن الزهرة(تكون) نباتا. وأنه (يكون)ه غيورا، وأن الحكم(يكون) صحيحا.وأن الله يكون أو يوجد.. والرابطة" يكون" تدل على الوجود أو الكينونة. ولكنه وجود مختلف تماما عن الوجود المتعين.. فلفظ" يكون" لا يشير إلى أي شيء فعلى يمكن أن يتخذ موضوعا لقضية محددة. إذ أننا حين نحدد الوجود على أنه هذا الشيء أو ذاك. يتعين علينا أن نستخدم نفس لفظ" يكون" الذي نحاول تعريفه. وهو أمر واضح الاستحالة. ونحن لا نستطيع تعريف الوجود بأنه شيء ما لأن الوجود هو محمول كل شيء .. وبعبارة أخرى فكل شيء يكون أو يوجد، لا يكون شيئا ما.. وما ليس بشيء ما هو لا شئ.. وهكذا فإن الوجود هو "لا تعين وخواء خالص" إنه ليس شيئا. ومن ثم فهو عدم.[2]

ففي محاولتنا الوصول إلى الوجود صادفنا العدم. ويستخدم هيجل هذه الحقيقة وسيلة لإثبات الطابع السلبي للواقع.. ففي التحليل السابق لتصور الوجود. لم" يتحول" الوجود إلى عدم، بل تكشف الاثنان على أنهما شيء واحد، بحيث

---

[1] انظر من قبل ص ٤٠ وما يليها.

[2] علم المنطق، المجلد الأول، ص ٩٤.

يصح القول إن كل وجود متعين يتضمن الوجود كما يتضمن العدم. ويرى هيجل أنه لا يوجد شيء واحد في العالم لا يجمع في ذاته بين الوجود والعدم. فكل شيء لا يكون إلا بقدر ما يظهر. في كل لحظة من لحظات وجوده. شيء لم يوجد بعد. ويتحول شيء موجود بالفعل إلى اللاوجود.. والأشياء لا توجد إلا بقدر ما تظهر. أو أن من الواجب النظر إلى الوجود على أنه صيرورة Werden [1]. وهكذا فإن الجمع بين الوجود و اللاوجود ظاهر في تركيب كل الموجودات. وينبغي الاحتفاظ به في كل مقولة منطقية: " هذه الوحدة الجامعة بين الوجود والعدم. بوصفها الحقيقة الأولى. هي الأساس القاطع لكل ما يليها وعنصره الأصلي. ومن ثم فإن كل التحديدات المنطقية الأخرى. إلى جانب الصيرورة ذاتها.. وبالاختصار كل التصورات الفلسفية. هي أمثلة لهذه الوحدة".

فإن كان الأمر كذلك. كانت تقع على عاتق المنطق مهمة لم تعهدها الفلسفة من قبل. فهو لا يعود مصدر قواعد التفكير الصحيح وأشكاله. بل أنه في الواقع ينظر إلى قواعد المنطق التقليدي وأشكاله ومقولاته جميعا على أنها باطلة، لأنها تتجاهل الطابع السلبي المتناقض للواقع. ففي منطق هيجل يعكس مضمون القولات التقليدية عكسا تاما. وفضلا عن ذلك فلما كانت المقولات التقليدية هي إنجيل التفكير اليومي" وضمنه التفكير العلمي العادي"، والسلوك اليومي، فإن منطق هيجل يعرض في الواقع قواعد وأشكالا للتفكير والسلوك الباطل– أعني الباطل من وجهة نظر الموقف الطبيعي. فالمقولات الجدلية تشيد عالما مقلوبا. يبدأ بهوية الوجود والعدم. ويختتم بالمفهوم أو الفكرة بوصفها الواقع الحقيقي. وعلى الرغم من أن هيجل يتلاعب بالطابع الممتنع المفارق لهذا العالم، فإن من يتتبع العملية الجدلية إلى نهايتها يكتشف أن المفارقة هي مكمن الحقيقة الخفية، وأن الامتناع هو على الأصح طابع تتسم به الأطر الصحيحة للموقف الطبيعي، التي تنطوي إذا ما ظهرت من شوائبها. على الحقيقة الكامنة.. ذلك لأن الجدل يبين أن الموقف الطبيعي ينطوي بصورة مضمرة على مضمون خطير هو أن الشكل الذي يعطى به العالم وينظم قد يكون مناقضا لمضمونه الحقيقي، أي أن الإمكانات الكامنة في الناس والأشياء قد تقتضي

---

[1] المرجع نفسه، ص ١١٨.

التخلص من الأشكال المعطاة.. وعلى حين أن المنطق الشكلي يقبل صورة العالم كما هي. ويقدم بعض القواعد العامة للتوجه النظري فيه، فإن المنطق الجدلى يأبى على المعطى أى ادعاء بالقداسة، ويزعزع شعور الثقة والارتكان الذي يتملك أولئك الذين يعيشون فى ظله.. إنه يرى أن" الوجود الخارجي" ليس على الإطلاق المعيار الوحيد لصحة أى مضمون [1]، بل أن كل شكل للوجود ينبغى أن يثبت، أمام محكمة أعلى، إن كان مطابقا لمضمونه أم لا.

ولقد ذكر هيجل أن سلبية الوجود هي" أساس وعنصر" كل ما يليها ويترتب عليها.. فالحافز على الانتقال من مقولة منطقية إلى أخرى هو ميل كامن فى كل نوع للوجود إلى تجاوز أوضاع وجوده السلبية والانتقال إلى شكل جديد للوجود يبلغ فيه صورته ومضمونه الحقيقيين.. وقد لاحظنا من قبل أن حركة المقولات فى منطق هيجل ليست إلا انعكاسا لحركة الوجود.. وفضلا عن ذلك فليس من الصحيح تماما القول أن كل مقولة " تنتقل" أو" تتحول" إلى أخرى. والأصح أن التحليل الجدلى يكشف عن مقولة معينة على أنها مقولة أخرى. بحيث أن الأخرى تمثل مضمونها المتكشف- أعنى الذي تكشفه المتناقضات الكامنة فيه.

وأول مقولة تشارك فى هذه العملية هى مقولة الكيف.. وقد رأينا أن كل وجود فى العالم متعين. ومن هنا كانت أولى مهام المنطق هى بحث هذا التعين. فالشيء يكون متعينا حين يكون متميزا كيفيا عن أى موجود آخر.." إن الشيء يكون مقابلا أو مضادا لشي أخر بفضل كيفه، فيكون متغيرا متناهيا، متعينا بوصفه سلبيا، ليس فقط فى مقابل آخر. بل فى ذاته فحسب." [2] فكل تعين كيفي هو في ذاته تحديد، ومن ثم فهو سلب.. ويضفى هيجل في هذه العبارة الفلسفية القديمة مضمونا جديدا، إذ يربطها بنظرته السلبية إلى الواقع [3]. فالشيء يوجد بكيفية محددة- وهذا يعنى أنه يستبعد الكيفيات الأخرى ويجد نفسه محددا بتلك التى يملكها.. وفضلا عن ذلك فإن كيفية لا تكون على ما هى عليه إلا فى علاقتها بالكيفيات

---

(1) ص ١٢٤

(2) ص ١٢١.

(3) انظر ص(١٢٣) وما يليها من قبل

الأخرى. وهذه العلاقات تتحكم فى طبيعــة الكيفيــة ذاتــها.. وهكــذا فــإن التعينــات الكيفية للشيء ترتد إلى علاقات يندمج بفضلها الشــيء فــى المجمــوع الكلــى للأشــياء أخرى، بحيث يوجد فى بعد الآخرية otherness مثال ذلك أن المنضدة الموجود فى هذه الحجرة إذا ما حللت إلى كيفياتها. لا تكــون هــى المنضــدة. وإنمــا لــون معــين. ؤمادة وحجم وأداة معينة.. الخ. فهى من حيث الكيفيات ليست وجــودا لذاتــه. بــل وجود لآخر Anderssein, Sein- für- Anderes كما يقول هيجل. وفى مقابل هذه الآخرية يوجد ما يكونه الشيء فى ذاته (أى كونه منضدة). أو كما يســميه هيجــل. وجوده فى ذاته Ansichsein . هــذان همــا العنصــران التصوريــان اللــذان يشــيد بــهما هيجل كل وجود. وينبغى أن يلاحظ أن هذين العنصرين لا يمكن. فى نظــر هيجــل. أن ينفصل أحدهما عن الآخر.. فالشيء فى ذاته لا يكون ما هو عليه إلا فى علاقاتــه بالآخرين. وبالعكس فإن علاقاته بــالآخرين تتحكــم فــى وجــوده ذاتــه.. أمــا الفكــرة التقليدية عن شيء فى ذاته من وراء الظواهر. وعن عالم خارجى منفصــل عــن العــالم الداخلى. وعن ماهية منفصلة عن الواقع انفصــالا دائمــا. هــذه الفكــرة تغــدو ممتنعــة بفضل هذا الفهم. وتظهر الفلسفة مرتبطة ارتباطا مؤكدا بالواقع العينى.

ولنعــد إلى تحليلنــا للكيــف.. إن الوجــود المتعــين أكــثر مــن مجــرد صــيرورة لكيفيات متغيرة.. فهناك شيء يظل باقيا طوال هذه الصيرورة المتغيرة. شيء يتحــول إلى أشياء أخرى، ولكنه يظل أيضا فى مقابلها بوصفه وجودا لذاتــه.. هــذا الشــيء لا يمكن أن يوجد إلا بوصفه نتاجا لعمليــة يدمــج بواســتطها آخريتــه بوجــوده الحــق.. ويقول هيجل إن وجوده ينتج عن طريق" نفى النفى[1] ". فالنفى أو الســلب الأول هــو الآخرية التى يتحول إليها، والثانى هو إدماج هذا الآخر فى ذاته الخاصة.

مثل هذه العملية تفترض مقدما أن الأشياء تتحكم على نحو ما فى حركتها. وأنها توجد فى علاقة معينة بذاتها، تتيح لهــا أن" توســط" أحوالهــا الوجوديــة. [2] ويضيف هيجل أن تصور التوسط هذا" له أهمية قصوى" لأنه هو وحده الــذى يتغلــب على التجريديات الميتافيزيقية القديمة، كــالجوهر. والكمــال Entelechy والصــورة.

---

[1] علم المنطق، المجلد الأول، ص ١٢٨..

[2] ص ١٢٧-٨.

وما إلى ذلك.. وإذ يؤدى ذلك إلى النظر إلى العالم الموضوعى علـى أنـه تطـور للـذات. فإنه يمهد الطريق لتفسير فلسفى للواقع العينى.

ويعزو هيجل إلى الشيء علاقة دائمة بذاته.." إن الشيء يكون في ذاته بقـدر ما يكون قد عاد إلى ذاته بعد أن كان موجودا لأجل الآخـر." [1] وعندئـذ يكـون ذلـك موجـودا" تحـول إلى الداخـل introflected ." علـى أن التحـول إلى الداخـل صفـة للذات. وبهذا المعنى يكون الشيء الموضوعي قد أصبح بالفعل" بداية الذات" [2]. وإن كان مجرد بداية.. ذلك لأن العملية التي يحتفظ فيها الشيء بنفسه هى عملية عميـاء وليست حرة. فالشيء لا يستطيع التحكم فى القوى التى تشكل وجوده .. ومـن هنـا فإن "الشيء" إنما هو مستوى أدنى لتطور العمليـة التـى تبلـغ قمتـها فـى ذات حـرة واعية.." إن الشيء يحدد ذاته على أنه وجود للـذات Bein- for – Self ومـا إلى ذلك، حتى يتلقى أخيرا، بوصفه مفهوما، العمق العينى للذات." [3]

ويستطرد هيجل موضحا أن وحدة الشيء مع ذاته. التى هى أساس حالاتـه المتعينة. هى فى واقع الأمر شيء سـلبي. لأنـها تنجـم عـن" نفـى النفـى". فالشـيء الموضوعى يكون معينا، وهو ينتقل إلى شكل جديد للوجـود بـأن يتقبـل تأثـير القـوى الطبيعية المتعددة. ومن هنا فإن" الوحدة السالبة" التى يتسم به ليست وحـدة واعيـة أو فعالة، بل وحدة آلية.. ونظرا إلى افتقار الشيء إلى القـوة الفعليـة، فإنـه ببسـاطة" يريد إلى تلك الوحـدة البسـيطة التـى هـى الكينونـة Being [4]. وهـى وحدة ليست نتيجة عملية يقوم هو ذاته بها، ويوجه فيها نفسه بنفسه. فعلى الرغم من أن الشيء مشتبك فى تحولات مستمرة مع الأشياء والحـالات الأخـرى. فإنـه موضـوع للتغـير، وليس هو الموضوع الذى يقوم بالتغير.

---

[1] ص ١٣٢.

[2] ص ١٢٨.

[3] الموضع نفسه.

[4] ص ١٢٨.

وفي الأقسام التالية يلخص هيجل الطريقة التي يمكــن أن تنمـو بـهـا وحـدة الشيء. وهذه أقسام عسيرة الفهم. لأن هيجل يطبق على العالم الموضوعي مقـولات لا تتحقـق إلا فـي حيـاة الـذات.. فـالتصورات مـن أمثـال التعيـين determination والتوسط" mediation" والعلاقة بالذات self- relation والوجوب ought وغيرهـا. تستبق مقولات الوجود الذاتي. ومع ذلك فإن هيجل يستخدمها لتمييز عـالم الأشـياء الموضوعية. ومحللا وجود الأشياء من خلال وجود الذات. ومحصلة هذا كلـه هـي أن الواقع الموضوعي يفسر على أنه الميدان الذي ينبغي أن تتحقق فيه الذات.

وتظهر السلبية على أنها الفرق بين الوجود للآخـر والوجـود للـذات داخـل وحدة الشيء.. فالشيء كما هو" في ذاتـه" مختلـف عـن الشـروط التـي يوجـد عليـها بالفعل. أي أن الشروط الفعلية للشيء" تعترض" أو تقف فـي سـبيل سـعيه إلى بلـوغ طبيعته الحقة.. هذا الاعتراض هو الذي يشير إليه هيجل بأنه هو التقابل بين التعين Bestimmung الذي يصبح له الآن معنى" الطبيعـة الحقـة" للـشيء، وبـين الوضـع القائم Beschafffenheit الذي يدل على الحال الفعليـة أو الوضـع الفعلي للشـيء. فتعين الشيء يشمل إمكاناته الباطنة" في مقابل الأوضاع الخارجية التي لم تدمج بعد في الشيء ذاته." [1]

فحين نتحدث مثلا عن تعين الإنسان. ونقـول أن هـذا التعـين هـو العقـل. نعني أن الأوضاع الخارجية التي يعيش فيها الإنسان لا تتفق مع مـا يكونـه الإنسـان حقا، وأن حالة وجوده ليست عقلية، وأن الإنسـان تقـع علـى عاتقـه مهمـة جعلـها كذلك.. وإلى أن تتحقق هذه المهمة بنجاح، فإن الإنسان يوجد بوصفه موجودا لآخر، لا موجودا لذاته. فوضعه القائم يناقض تعينه.. ووجود هذا التناقض يجعـل الإنسـان قلقا غير مستقر. فيناضل من أجل التغلب علـى حالتـه الخارجيـة المعطـاة.. وهكـذا تكون للتناقض قوة" الوجوب" sollen التي تدفعه إلى تحقيق ما لا يوجد بعد.

وكما قلنا من قبل. فان العالم الموضوعي بدوره يعامل الآن على أنـه مشـترك في نفس النوع من العملية.. ويفسر تحول الشيء من وضع قائم إلى آخر، بـل تحولـه إلى شيء آخر. على أنهما موجـهان بدافـع مـن إمكانـات الشـيء ذاتـه.. فتحولـه لا

---

[1] ص١٣٦.

يحدث. كما بدا لأول وهلة، " وفقا لوجوده من أجل الآخر"، بل وفقا لذاته الخاصة.. [1] وفى إطار عملية التغير، يستوعب كل شرط خارجي في الوجود الخاص للشيء، ويوضع الآخر المقابل له" في الشيء على أنه لحظة خاصة له." [2] ويطرأ تعديل آخر على تصور السلب في العرض الذى يقدمه هيجل في هذا الموضع. فقد رأينا أن الحالات المتعددة للشيء قد فسرت من قبل على أنها" سلب" متعددة لوجوده الحق.. أما الآن، فنظر إلى أن الشيء يتصور على أنه نوع من الذات التى تعين ذاتها عن طريق علاقاتها بالأشياء الأخرى. فإن صفاتها أو أوضاعها القائمة تعد حواجز او حدودا Grenzen ينبغى أن تجتازها إمكاناته.. وليست عملية الوجود إلا التناقض بين الأوضاع القائمة وبين الإمكانات. ومن هنا فإن وجود الشيء. وكونه متعينا، هما شيء واحد.." إن الشيء لا يكون له وجوده المتعين إلا في الحد" [3] و" الحدود هى مبدأ ما تحده هذه الحدود".

ويلخص هيجل نتيجة هذا التفسير الجديد بقوله أن وجود الأشياء هو" عدم استقرار الشيء في حده.. فالحد يكمن فيه التناقض الذى يدفع الشيء إلى ما وراء ذاته." [4] وهنا نصل إلى تصور التناهي عند هيجل.. فالوجود صيرورة مستمرة.. وكل حالة من حالات الوجود ينبغي تجاوزها. فهي شيء سلبى، تتخلى عنه الأشياء، مدفوعة بإمكاناتها الباطنة. في سبيل حالة أخرى، تتكشف بدورها على أنها سلبية، وعلى أنها حد.

" حين نقول عن الأشياء أنها متناهية، نعنى بذلك.. أن اللاوجود يشكل طبيعتها ووجودها.. إن الأشياء المتناهية موجودة، ولكن علاقتها بذاتها هى أنها تربط بذاتها بوصفها شيئا سالبا، وفى هذه العلاقة بذاتها تدفع بذاتها إلى ما وراء ذاتها ووجودها .. أنها موجودة، ولكن حقيقة هذا الوجود هى نهايتها. فالمتناهي لا يتغير فحسب.. بل هو يفنى، وفناؤه ليس عارضا فحسب، بحيث يمكن أن يكون

---

[1] ص ١٣٧.
[2] ص ١٣٨.
[3] ص ١٤٠.
[4] ص ١٤٠- ٤١.

دون فناء، بل الأصح أن نفس وجود الأشياء المتناهية هو كونها تحتوى على بذور الفناء بوصفه وجودها الخاص فى ذاته Insichsein، وساعة ميلادها هى ساعة موتها." [1]

هذه الأقوال تعبير تمهيدي عن الفقرات الحاسمة التى أحدث بها ماركس فيما بعد ثورة فى الفكر الغربي.. ذلك لأن تصور هيجل للتناهى قد حرر النظرات الفلسفية إلى الواقع من المؤثرات الدينية واللاهوتية القوية التى كانت لها فاعليتها حتى على أشكال التفكير الدنيوية فى القرن الثامن عشر.. وكان التفسير المثالى للواقع، الشائع فى ذلك الحين، لا يزال يأخذ بالرأي القائل أن العالم متناه لأنه عالم مخلوق. وأن سلبيته تشير إلى تغلغل الخطيئة فيه.. وعلى ذلك فإن الصراع ضد هذا التفسير" للسالب" كان إلى حد بعيد صراعا مع الدين والكنسية.. أما عند هيجل فلم تكن السلبية أخلاقية ولا دينية، بل كانت فلسفية خالصة. وقد أصبح مفهوم التناهى الذى يعبر عنها، على يديه، مبدأ نقديا، يكاد يكون ماديا.. فقد قال إن العالم متناه، لا لأن الله خلقه، بل لأن التناهى هو صفته الكامنة.. وتبعا لذلك فإن التناهى ليس حطا من قدر الواقع، يقتضي نقل حقيقته إلى" عالم آخر" ممجد. بل أن الأشياء تكون متناهية بقدر ما تكون موجودة، وتناهيها هو عالم حقيقتها. وهى لا تستطيع أن تنسى إمكاناتها إلا بالفناء.

ولقد عبر ماركس فيما بعد عن القانون التاريخى القائل أن النظام الاجتماعي لا يستطيع أن يطلق قواه الإنتاجية من عقالها إلا بأن يفنى وينتقل إلى شكل آخر للتنظيم الاجتماعي. والواقع أن هيجل قد رأى هذا القانون التاريخي ساريا على الوجود كله." فأعلى نضوج، أو أعلى مرحلة، يمكن أن يبلغها أى شىء، هى تلك التى فيها يبدأ فى الفناء."[2] وواضح تماما من المناقشة السابقة أنه عندما تحول هيجل من تصور المتناهى إلى تصور اللامتناهي، كان من المستحيل أن يكون ما قصد إليه هو ذلك اللامتناهى الذى يلغى نتائج تحليله السابق، أى أن من المستحيل أن

[1] ص ١٤٢.

[2] المجلد الثاني، ص ٢٤٦.

يكون قد قصد لا متناهيا بمعزل عن المتناهي او متجاوزا لـه.. بـل الأصح أن تصـور اللامتناهي كان لابد أن ينتج عن تفسير أدق للتناهي.

والواقع اننا نجد أن تحليل الأشياء الموضوعية قد أنتقـل بنـا. بـالفعل. مـن المتناهي إلى اللامتناهي.. ذلك لأن العملية التي يفنى فيها شيء متناه ويصبـح بفنائـه شيئا متناهيا آخر يكرر نفس هذه العملية. هي ذاتـها عمليـة تسـير إلى مـا لانهايـة. ليس فقط بالمعنى السطحي القائل أن السلسـلة لا يمكـن أن تنقطـع .. فعندمـا يفنـى شيء متناه في شيء آخر. يكون قد غـير ذاتـه. بقـدر مـا يكـون الفنـاء هـو طريقتـه الخاصة في استجماع إمكاناته الحقيقية .. وهكذا فـإن الفنـاء المستمر للأشـياء هـو. بنفس المقدار. سلب مستمر لتناهيها. فهو اللامتناهي.." إن المتناهي في فنائه. وفـي نفيه هذا لذاته، يبلغ وجوده في ذاته Ansichsein ، ومـن ثـم يكـون قـد وصـل إلى ذاته الحقة.. وهكذا فإنه لا يتجاوز ذاته إلا لكـي يهتدي إليـها مـرة أخـرى.. هـذه الهويـة الذاتيـة، أو نفـي النفـي. هـي الوجـود الإيجـابي وهـي الآخـر بالنسـبة إلى التناهي.. أي هي اللامتناهي." [1]

وإذن فاللامتناهي هو بعينه الدينامية الباطنة للمتناهي. المتضمنة فـي معنـاه الحقيقي. وهو لا يعـد أن يكـون حقيقـة أن المتنـاهي" لا يوجـد إلا بوصفـه تجـاوزا" لذاته. [2]

ويبين هيجل. في ملحق أضافه إلى هـذا العـرض. أن تصـور التنـاهي يقـدم المبدأ الأساسي للمثالية.. فإن كان وجود الأشياء ينحصر في تحولها. لا فـي الحالـة التي توجد عليها. فإن حالاتها الكثيرة، أيا كـانت صورتـها ومضمونـها. ليسـت إلا لحظات لعملية شاملة. ولا توجد إلا في الإطـار الكلـي لهـذه العمليـة.. وعلـى ذلـك فهي ذات طبيعة" مثالية"، وتفسيرها الفلسفي ينبغـي أن يكـون هـو المثاليـة. [3]" أن القضية القائلة أن المتناهي له طبيعة مثالية هي قوام المثالية. فالمثالية فـي الفلسـفة لا

---

[1] المجلد الأول، ص ١٤٩.

[2] ص ١٥٩.

[3] يستخدم هيجل المعنى التاريخي الأصلي "للمثالي". فالموجود تكون" له طبيعة مثالية" إذا كان يوجد، لا من خلال ذاته، بل من خلال شيء آخر.

تعدو أن تكون الاعتراف بان المتناهى ليس له وجود حقيقى.. وكـل فلسـفة هـى فـى أساسها مثالية. أو على الأقل تتخذ مـن المثاليـة مبـدأ.." [1] ذلـك لأن الفلسـفة تبـدأ عندما يضع المرء حقيقة الحالة المعطاة للأشياء موضـع التسـاؤل. ويعـترف بـأن هـذه الحالة ليست لها حقيقة نهائية فى ذاتـها.. والقـول أن " المتنـاهى ليـس لـه وجـود حقيقى" لا يعنى أن الوجود الحقيقى ينبغى أن يلتمس فـى عـالم آخـر أو فـى أعمـق أغوار النفس الإنسانية.. فهيجل يرفض مثل هذا الهروب من الواقع بوصفــه" مثاليـة رديئة". أما فكرته المثالية فتنطوى على القول بأن الأشكال الجارية للفكـر، نظـرا إلى كونها تقف عند حد الصور المعطاة للأشياء، ينبغى أن تتغير إلى أشكال أخـرى حتـى يتم بلوغ الحقيقة.. ويدرج هيجل هذا الموقف، الذى هــو نقـدى فـى أساسـه، ضمـن تصور الوجوب.. فالوجوب(أو ما ينبغى أن يكـون) لا ينتمـى إلى مجـال الأخـلاق أو الدين. بل إلى مجال العمل الفعلى.. والعقـل والقـانون يكمنـان فـى التنـاهي. ومـن الواجب. بل من الضروري. تحقيقهما على هذه الأرض.. " إن العقل والقانون. فـى واقع الأمر. ليسا فى موقف مؤسف من شانه أن يكون وجودهما" واجبا" فحسب... كما أن الوجوب فى ذاته ليس دائما، والتنـاهى ليـس مطلقـا(وهـو مـا يعـادل نفـس الشيء)." [2] إن نفى التناهى هو فى الوقت ذاته نفى للعالم الآخر اللامتناهى، وهـو ينطوى على مطلب ضرورة تحقق" الوجوب" فى هذا العالم.

ومن هنا فإن هيجل يضع تصوره للامتناهى فى مقابل التصور اللاهوتـى لـه. فليس ثمه حقيقة مغايرة للمتناهى، وتعلو عليه. وإذا شاءت الأشياء المتناهية أن تجد وجودها الحقيقي ، فلا بد لها أن تجده من خـلال وجودهـا المتنـاهى، ومـن خلالـه وحده. ومن ثم فإن هيجل يصف تصوره هذا للامتناهى بأنـه هـو ذاتـه" سـلب" (أو نفى) هذا" الماوراء" الذى هو فى ذاته سلبي".. فاللامتناهى عنـده ليـس إلا" الآخـر" الذى يتسم به المتناهى، ومن هنا كان متوقفا على التنـاهي. وهـو فـى ذاتـه لا متنـاه متناه.فليس ثمة عالمان، المتناهى واللامتناهى، بل هناك عالم واحد فقـط. تصـل فيـه

---

[1] ص ١٦٨.

[2] ص ١٤٩.

الأشياء المتناهية إلى استقلالها الذاتي بالفناء.. ولا نهائيتها موجودة في هـذا العـالم، لا في إي موضع آخر.

إن المتناهي، منظورا إليه على أنه عمليـة التحـول" اللامتناهيـة"، إنمـا هـو عالية الوجود لذاته" Fürsichsein ".. ونحن نقـول إن الشـيء يوجـد لذاتـه عندمـا يمكنه أن يستوعب كل أحواله الخارجية ويدمجها في وجوده الخاص.. وهو يكـون" لذاته" إذا كان قد " تجاوز الحاجز وآخريته على نحو مـن شـانه أن يكـون، بسـلبه ذاته على هذا النحو، عودا لانهائيا إلى ذاته".[1] والوجود لذاته ليس حالـة. بـل هـو عملية أو مسار، لأن كل وضع خارجي ينبغي أن يتحول باستمرار إلى مرحلـة تحقـق ذاتي، وكل وضع خارجي جديد ينشـأ، لابـد أن يعـامل علـى هـذا النحـو. ويقـول هيجل إن الوعي الذاتي هو" أقرب مثل لحضور اللانهائية." ومن جهـة أخـرى فـإن "الأشياء الطبيعية لا تصل أبدا إلى وجود حر لذاته"، فهي تظل وجودا لآخر.[2]

هذا الفارق الأساسي بين طريقة وجود الموضوع وطريقة وجود الكائن الواعـي يؤدي إلى قصر لفظ" المتناهي" علـى الأشـياء التـي لا توجـد لذاتـها. وليسـت لديـها بالتالي القدرة على تحقيق إمكاناتها بواسطة أفعالها الخاصة الحـرة الواعيـة.. ونظـرا إلى افتقارها إلى الحرية والوعـي، فـإن كيفياتـها المتعـددة تكـون عندهـا" سـواء".[3] وتكون وحدتها وحدة كمية لا كيفية [4]

ولن نناقش هنا مقولة الكم، بل سوف نعرض مباشـرة للانتقـال مـن الوجـود إلى الماهية، الذي يختتم به الكتاب الأول من" علم المنطق".. فتحليل الكم يكشف لنا أن الكم ليس خارجيا بالنسبة إلى طبيعة الشيء، بل أنه هو ذاتـه كيـف، أي قـدر measure. ويعبر هيجل عن الطابع الكيفـي للكـم بقانونـه المشـهور القـائل أن الكـم يتحول إلى كيف.. فقد يتغير شيء ما في الكـم دون أن يطـرأ أدنـى تغـير عليـه فـي

---

[1] ص ١٧١.

[2] موسوعة العلوم الفلسفية، القسم ٩٦، الملحق(منطق هيجل، ترجمة W.Wallace إكسفورد ١٨٩٢، ص ١٧٩).

[3] علم المنطق، المجلد الأول، ص ١٩٢.

[4] ص ١٩٩.

الكيف. بحيث تظل طبيعته أو خواصه على ما هي عليه. على حين أنه يزيد أو ينقص في اتجاه معين ولكل شيء" نطاق معين يظل فيه غير مكترث بهذا التغير."[1]

ومع ذلك فإنه تأتي نقطة تتبدل فيها طبيعة الشيء من مجرد تغيير كمي. والواقع أن الأمثلة المشهورة لكوم الحبوب الذى لا يعود كوما لو أزيحت منه حبة بعد حبه، أو للماء الذى يصبح ثلجا عندما يصل النقصان التدريجي للحرارة إلى نقطة معينة، أو للأمة التى تتحلل وتتفكك فجأة خلال توسعها- كل هذه الأمثلة لا تعبر عن المعنى الكامل لفكرة هيجل.. بل أن من الواجب أيضا أن ندرك أنه كان يستهدف بها معارضة الرأي العادي القائل أن عملية" الظهور والاختفاء" هى عملية تدريجية، وكذلك الرأي القائل أن" الطبيعة لا تعرف الطفرات natura non facit saltum" [2].

إن أى شكل معطى؟، من أشكال الوجود، لا يمكن أن يكشف عن مضمونه إلا إذا فنى.. ولا بد أن يكون الجديد هو السلب الفعلى للقديم، لا مجرد تصحيح أو مراجعة له.. صحيح أن الحقيقة لا تهبط كاملة من السماء، وأن الجديد لا بد أن يكون قد وجد على نحو ما في قلب القديم.. ولكنه لم يكن يوجد فيه إلا بوصفه إمكانا، وكان الشكل السائد للوجود يحول دون تحقيقه فعليا.. فلابد إذن من الخروج عن نطاق هذا الشكل السائد." إن تغيرات الوجود" هى" عملية تحول إلى آخر، تكسر نطاق التدرج، وتكون مختلفة كيفيا بالقياس إلى حالة الوجود السابقة."[3] فليس فى العالم تقدم مطرد، بل أن ظهور كل وضع جديد ينطوى على قفزة، ومولد الجديد هو موت القديم.

لقد استهل كتاب: علم المنطق" بالسؤال: ما الوجود؟ وأثار هذا السؤال مسألة البحث عن المقولات التى يمكنها أن تعيننا على إدراك ما هو واقعي بحق.. خلال هذا التحليل، انحل ثبات الوجود فى عملية الصيرورة، وتبين أن الوحدة الثابتة للأشياء هي" وحدة سلبية"، لم يكن من الممكن أن تعرف من أوجهها الكمية

---

[1] ص ٣٨٧.

[2] الموضع نفسه.

[3] ص ٣٨٩.

أو الكيفية، بل كانت تنطوى على سلب كل التعينات الكيفية والكمية، فقد تبين أن كل خاصية متعينة تناقض ما تكونه الأشـياء" لذاتـها". وأيـا كـانت الوحـدة الباقيـة للوجود "لذاته" فإنا نعرف أنها ليست كيانا كيفيا أو كميا يوجد فى أى موضـع مـن العالم، وإنما هى الأصح سلب لكل التعينـات.. ومـن ثـم فـإن طابعـها الأساسـى هـو السلبية.. ويطلق عليها هيجل أيضا اسم " التناقض الكلى"، الذى يوجد" عن طريـق سلب كل تعين قائم".[1] إنها "سـلبية مطلقـة" أو" كليـة سـلبية". [2] ويبـدو أن هـذه الوحدة إنما تكون وحدة بفضل عملية تنفى فيها الأشياء كل خارجية وآخرية بحتة. وتربط هذه الأخيرة بذات دينامية. والشـيء لا يكـون فـى ذاتـه إلا عندمـا يكـون قـد وضع" gesetzt " كل تعينانه وجعل منها لحظات فى تحقيقة لذاتـه، وبذلـك يكـون على الدوام، وفى كل الأحوال المتغيرة، " عائدا إلى ذاته".[3] ويطلق هيجل على هـذه الوحدة السلبية وعملية الدخول فى علاقته مع الذات، اسم ماهية الأشياء.

إن السـؤال: مـا الوجـود؟ يجـاب عنـه بـالقول أن" حقيقـة الوجـــود هـــى الماهية."[4] وكل ما علينا، لكي نعـرف مـا هـي الماهيـة، أن نجمـع نتـائج التحليـل السابق:

١-فالماهية" ليس لها وجود متعين"[5] ولابد من رفـض كـل الآراء التقليديـة المتعلقـة بعالم من الأفكار أو الجواهر .. ذلك لأن الماهية ليست شيئا فى العـالم ولا شـيئا فوق العالم، بل هى سلب كل وجود.

٢-هذا السلب لكل وجود ليس عدما، بل هو" الحركة اللانهائية للوجود" مـن وراء كل حالة متعينة.

٣-هذه الحركة ليست عمليـة خارجيـة عارضـة، وإنمـا هـى عمليـة تتماسـك بقـوة العلاقة مع الذات" self- relation" وهى العلاقة التي تضم بها الذات تعيناتـها على أنها لحظات فى تحققها الذاتي .

---

[1] ص٣٩٤.
[2] ص٤٠٣.
[3] ص ٤٠٤.
[4] المجلد الثاني،ص ١٦
[5] ص ١٧

٤- هذه القوة تفترض مقدما وجودا محددًا في ذاته a definite- being- in- self أي قدرة على معرفة الحالات المتعينة والتفكير فيها.. فمسار الماهية هو مسار التفكير.

٥- والذات التي تتكشف الماهية عليها ليست خارج هذا المسار أو العملية. كما أنها ليست هي الجوهر الثابت القائم من ورائه، بل أنها هي هذه العملية ذاتها. وكل صفاتها دينامية. ووحدتها هي المجموع الكلى لحركة يصفها هيجل في " نظرية الماهية" بأنها حركة التفكير.

ومما له أهمية قصوى أن نعرف أن التفكير " reflection" عند هيجل. شأنه شأن كل صفات الماهية. يدل على حركة موضوعية وذاتية معا. فالتفكير ليس قبل كل شيء عملية إعمال الفكر. بل هو عملية الوجود ذاته. [1] وبالمثل فإن الانتقال من الوجود إلى الماهية ليس في أساسه عملية معرفة فلسفية. بل هو عملية من عمليات الواقع.. طبيعة الوجود ذاتها هي التي تجعله يداخل" internalize" ذاته. وحين يدخل الوجود" في ذاته على هذا النحو، يصبح ماهية".. وهذا يعنى أن الوجود الموضوعي، إذا ما أصبح متضمنا في صورته الحقيقية، ينبغي أن يفهم على أنه وجود ذاتي، وهو بالفعل كذلك.. فالذات تظهر الآن على أنها جوهر الوجود. أو أن الوجود ينتمي إلى حالة ذات واعية بدرجات متفاوتة، تستطيع أن تواجه حالاتها المتعينة وتضمها في ذاتها، وبذلك تكون لديها القدرة على التفكير فيها وتشكيل ذاتها. والواقع أن مقولات الماهية تنتظم عالم الوجود بأسره، الذي يتبدى الآن في صورته الحقة المفهومة.. وهنا تعود مقولات" نظرية الوجود" إلى الظهور. ويتصور الوجود المتعين الآن على أنه وجودَ فعلي existence ثم فيما بعد على أنه تحقق فعلي، كما يتصور ال" شيء ما the something " على أنه شيء، ثم فيما بعد على أنه جوهر، وهكذا دواليك.

إن التفكير هو العملية التي يقوم فيها موجود فعلي بعملية تكوين نفسه بوصفه وحدة ذات.. وللتفكير وحدة أساسية مضادة لتلك الوحدة السلبية المتغيرة

[1] المجلد الثاني، ص ١٦

التى يتسم بها ال" شيء ما"، فهو ليس وجودا متعينا بـل هـو وجـود معـين.. وكـل تعين هنا" يوضع بواسطة الماهية ذاتها" ويكمن من وراء قدرتها المعينة.

فإذا اختبرنا ما ينسبه هيجل إلى عملية الماهيـة. ومـا يناقشـه تحـت بـاب" تحديدات(أو تعينات) التفكـير": لوجدنـا قوانـين الفكـر التقليديـة النهائيـة. وهـى قوانين الهوية. والتنوع. والتناقض.. ويضيف هيجل. تحت عنـوان مسـتقل. قـانون الأساس" ground ". ولقد كـان المعنـى الأصلـي لهـذه القوانـين ومضمونـها الموضوعـي الفعلي كشفا استحدثه المنطـق الهيجلـى.. أمـا المنطـق الصـوري فـلا يسـتطيع حتـى الاقتراب من معناها، إذ أن الفصل بين موضوع الفكـر أو مادتـه وبـين صورتـه يـهدم نفس الأساس الذى ترتكز عليه الحقيقة.. فالفكر لا يكون صحيحا إلا بقـدر مـا يظـل متمشيا مع الحركة العينيـة للأشـياء ويسـاير تقلباتـها المختلفـة عـن كثـب.. ومـا أن ينعزل الفكر عن العملية الموضوعية ويحـاول، في سـبيل بلـوغ نـوع زائـف مـن الدقـة والاستقرار. أن يحاكى الانضباط الريـاضي. حتـى يصبـح مفتقـرا إلى الصـدق.. ولقـد كـانت" نظريـة الماهيـة"، في كتـاب" علـم المنطـق". هـي الـتي قدمـت التصــورات الأساسية التي تحرر المنطق الجدلي من المنهج الرياضي.. والواقع أن هيجل قـام بنقـد فلسفي للمنهج الرياضي قبل أن يعرض" نظرية الماهيـة"– وذلـك في مناقشـته للكـم.. فالكم ليس إلا سمة خارجية إلى أبعد حد للوجود، وهو مجـال يضيـع فيـه المضمـون الحقيقي للأشياء. والعلوم الرياضية التي تتعـامل مـع الكـم. تتعـامل مـع صـورة بـلا مضمون، يمكن قياسها وعدها والتعبير عنها بأية أعداد ورموز.. ولكـن مسـار الواقـع الفعلي لا يمكن أن يعامل على هذا النحو.. فهو يتحـدى التثبيـت والصبـغ بالصبغـة الشكلية، لأنه هو ذاته نفى لكل شكل ثابت .. إن الوقائع والعلاقات الـتي تظـهر في هذا المسار تغير طبيعتها في كل مرحلة من مراحـل تطورهـا.. وأن معرفتنـا لتصبـح في محنه أليمة حقا لو أن موضوعات كالحرية والقانون والأخلاق، بل والله ذاته. عـدت موضوعات تعجز المعرفة الدقيقة عـن بلوغـها. نظـرا إلى أنـها لا يمكـن أن تقـاس أو تحصى أو يعبر عنها بصيغة رياضية، ولو كان علينا أن نكتفي بصورة عامـة غامضـة عنها..[1] ولما كانت معرفة أمثال هذه المعنى هدفا لا يقتصر السعي إليه على الفلســفة

[1] دائرة معارف العلوم الفلسفية، القسم ٩٩، ملحق" منطق هيجل، ترجمة والاس، ١٨٧).

وحدها، بل يسعى إليه أيضا كل فرع أصيل من فروع البحث، فإن إرجاع العلم إلى الرياضة يعني استسلام الحقيقة نهائيا.

"عندما تستخدم المقولات الرياضية لتحديد شيء له علاقة بمنهج العلم الفلسفي أو مضمونه، فإن أول ما يثبت بطلان مثل هذا الإجراء، أن الصيغ الرياضية، بقدر ما تعنى أفكارا وتمييزات تصورية، فإن معناها هذا ينبغي أن ينبع أولا من الفلسفة ويتحدد فيها ويبرر ذاته بواسطتها.. ولا بد للفلسفة، في علومها العينية، أن تستمد العنصر المنطقي من المنطق، لا من الرياضة، أما إذا التجأت الفلسفة إلى تلك الأشكال التي يتخذها المنطق في علوم أخرى، والتي يعد الكثير منها مجرد بوادر غامضة لها، ويعد غيرها صورًا مشوهة لها، لكي تستخلص منها منطقا فلسفيا، فلابد أن يكون ذلك ملاذا للعاجز في ميدان الفلسفة.. وإن مجرد استخدام أمثال هذه الأشكال المستعارة إنما هو، في أية حالة من الحالات، إجراء خارجي سطحي، ولابد أن تسبق استخدامها معرفة بقيمتها ومعناها أن هذه المعرفة لا تنتج إلا من التأمل الفكري، لا من السلطة التي تضفيها عليها الرياضيات." [1]

وتحاول" نظرية الماهية" تحرير المعرفة من عبادة" الوقائع الملاحظة" ومن فلسفة الموقف الطبيعي، التي تفرض هذه العبادة.. والواقع أن الشكلية الرياضية تتخلى عن أي فهم نقدي للوقائع، وتحول دون أي استخدم نقدي لها.. وقد اعترف هيجل بوجود ارتباط باطن بين المنطق الرياضي وبين القبول الشامل للوقائع. وكان في ذلك يستبق أكثر من مائة عام من تطور المذهب الوضعي. على أن الميدان الحقيقي للمعرفة ليس الواقع المعطى عن الأشياء كما هي، بل هو تقويمها النقدي من حيث هو تمهيد لتجاوز صورتها المعطاة. فالمعرفة تتعامل مع المظاهر لكي تتجاوزها." إن كل شيء، على ما يقال، له ماهية، أي أن الأشياء ليست في الواقع على ما تتبدى عليه مباشرة.. ومن ثم فإن مهمتنا لا يمكن أن تقتصر على مجرد التنقل من كيفية إلى أخرى، ومجرد التقدم من الكيفي إلى الكمي، وبالعكس، بل أن في الأشياء عنصرا دائما، وهذا الدائم هو، أولا وقبل كل شيء، ما هيتها." [2] وبداية الحقيقة هي معرفة

---

[1] علم المنطق. المرجع المذكور من قبل، المجلد الأول، ص ٢٣١.

[2] موسوعة العلوم الفلسفية، القسم ١١٢، ملحق(منطق هيجل، ترجمة والاس) ص ٢٠٨.

معرفة أن المظهر والماهية لا يتفقان.. وعلامة التفكير الجدلي هي القدرة على تمييز المسار الأساسي من المسار الظاهري للواقع، وعلى إدراك العلاقة بينهما: ولما كانت قوانين التفكير التي يعرضها هيجل بالتفصيل هى القوانين الأساسية للجدل. فسوف ننتقل الآن إلى تقديم عرض موجز لهذه القوانين.

إن الماهية تدل على وحدة الموجود، وهويته طوال تغيره، ولكن ما هي هذه الوحدة أو الهوية بالضبط؟ إنها ليست جوهرا أساسيا دائما ثابتا، بل هي مسار أو عملية يتعامل فيها كل شيء مع متناقضاته الكامنة ويكشف عن ذاته نتيجة لذلك. ولو نظرنا إلى الهوية على هذا النحو، لوجدنا أنها تتضمن عكسها، وهو الاختلاف، وتنطوي على تمايز ذاتي، وعلى توحيد مترتب عليه. فكل وجود فعلى ينحدر بذاته إلى السلبية، ولا يظل على ما هو عليه إلا بسلب هذه السلبية. وهو ينشطر إلى حالات متنوعة وعلاقات متباينة بالأشياء الأخرى، التي هي أصلا غريبة عنه، وإن كانت تصبح جزءا من ذاته الحقة عندما تدخل تحت تأثير ماهيته الفعال. وهكذا فإن الهوية هي نفسها الكلية السلبية negative totality " التي تبين أنها هي ذاتها بناء الواقع، فهي معادلة للماهية." [١]

إن الماهية، منظورا إليها على هذا النحو، تصف المسار الفعلي للواقع.." وتأمل كل شيء موجود، يبين ، في ذاته، أن الشيء في هويته الذاتية مناقض لذاته، ومخالف لذاته، وأنه في تنوعه أو تناقضه، في هوية مع ذاته، فهو في ذاته نفس حركة الانتقال هذه من واحد من هذه التعينات إلى الآخر، لا لشيء إلا لأن كلا منها هو في ذاته عكس ذاته"[٢].

وينطوى موقف هيجل على انقلاب شامل لقوانين الفكر التقليدية ولنوع التفكير المستمد منها.. فنحن لا نستطيع التعبير عن هوية الأشياء هذه فى قضية تميز بين جوهر ثابت دائم وصفاته من جهة، وبين ضده أو عكسه من جهة أخرى.. بل أن التنوع والامتداد هي في نظر هيجل جزء من هوية الشيء الأساسية، وعلى الفكر

---

(١) علم المنطق، المجلد الثاني، ص ٦٨.

(٢) الموضع نفسه.

لكى يدرك الهوية، أن يعيد تكوين العملية التى يصبح بـها الفكـر عكـس ذاتـه. ثـم ينفى عكسه ويدمجه في كيانه الخاص.

ويعود هيجل مرارا وتكرارا إلى تأكيد أهمية هذه الفكرة .. فالأشـياء جمعيـا. بفضل السلبية الكامنة فيها. تصبح مناقضـة لذاتـها. ومضـادة لنفسـها. ويكـون قـوام وجودها هو تلك" القوة التي تستطيع أن تحتوى التناقض وتتحمله". [1] **كل الأشـياء متناقضة في ذاتها"**- هذه الجملة، التي تختلف اختلافا قاطعا عن القوانين التقليدية للهوية والتناقض، تعبر، في نظر هيجل. عن" حقيقة الأشياء وماهيتها". [2] والتناقض أساس كل حركة وحياة"، وكل واقع مناقض لذاته.. والحركة بوجـه خـاص. سـواء منها الحركة الخارجية والحركة الذاتية. ليست سوى" تناقض موجود" [3].

والواقع أن تحليل هيجل لتعينات التفكير يمثل النقطة التي يتبين فيـها أن التفكير الجدلي يمزق إطار الفلسفة المثالية التي تستخدمه.. فنحن نلاحـظ حتـى الآن أن الجدل قد انتهى إلى النتيجة القائلـة أن الواقـع ذو طـابع متنـاقض، وأنـه" كليـة سلبية". وقد بدا الجدل في نظرنا، بـالقدر الـذي تعمقنـا فيـه منطـق هيجـل. قانونـًا أنطولوجيا شاملا، يؤكد أن كل وجود فعلى يسير في طريقه بالتحول إلى ضده، ويصل إلى لا هوية وجوده بعد أن يمر بضده.. غير أن دراسة القانون بمزيد من الدقة تكشف عن مضمونات تاريخية تظهر فيها دوافعه التي كانت نقدية في أساسها.. فإذا كـانت ماهية الأشياء نتيجة لمثل هذه العملية، فإن الماهيـة ذاتـها نتيجـة تطـور عيـني، أي أنها" شيء تسرى عليه الصيرورة ein Gewordenes " [4] ويؤدى تأثـير هـذا التفسـير التاريخي إلى زعزعة دعائم المثالية.

ومن الجائز جدا أن المتناقضات التي ازدادت وضوحا فى المجتمع الحديـث قد دفعت الفلسفة إلى المناداة بأن التناقض هو" الأسـاس القـاطع لكـل نشـاط وحركـة ذاتية". مثل هذا التفسير تؤيـده كـل التـأييد معالجـة هيجـل للعلاقـات الاجتماعيـة

[1] المجلد الثاني، ص ٦٨.
[2] ص ٦٦.
[3] ص ٦٧.
[4] ص ٦٣.

الحاسمة في مذهبه الأول..(مثال ذلك تحليله لعملية العمل. ووصف التعارض بين المصلحة الخاصة والعامة، والتوتر بين الدولة والمجتمع). ففي ذلك المذهب. كان الاعتراف بالطابع المتناقض للواقع الاجتماعي أسبق من وضع النظرية العامة للجدل

وعلى أية حال فإننا عندما نطبق بالفعل تعينات(أو تحديدات) الفكر على الوقائع التاريخية. نجد أنفسنا مدفوعين بصورة تكاد تكون ضرورية إلى الأخذ بالنظرية النقدية التي وضعتها المادية التاريخية.. إذ ما الذي تعنيه وحدة الهوية والتناقض في سياق الأشكال والقوى الاجتماعية؟ إنها تعني. في صيغتها الأنطولوجية. أن حالة السلبية ليست تشويهًا لماهية الشيء الحقيقية. بل هي ماهيته ذاتها. وهي، في صيغتها الاجتماعية التاريخية. تعني أن الأزمة والانهيار ليسا. في العادة. عوارض أو اضطرابات خارجية. بل هما يعبران عن طبيعة الأشياء ذاتها. ومن هنا فإنهما يقدمان الأساس الذي يمكن أن تفهم عليه ماهية النظام الاجتماعي السائد.. وهي تعنى فضلا عن ذلك أن الإمكانات الكامنة للناس والأشياء لا يمكن أن تتكشف في التاريخ إلا بموت النظام الاجتماعي الذى ظهرت بوادرها فيه أول مرة.. إن هيجل يقول إن الشيء عندما يتحول إلى ضده. وعندما يناقض ذاته. يعبر عن ماهيته. وماركس يقول إنه عندما تؤدى الفكرة الجارية وطريقة الممارسة الراهنة للعدالة والمساواة إلى الظلم واللامساواة. وعندما يؤدى التبادل الحر بين أشخاص متكافئين إلى استغلال من جانب. وإلى تراكم للثروة من جانب آخر. فإن أمثال هذه المتناقضات، بدورها، تنتمي إلى ماهية العلاقات الاجتماعية الراهنة. فالتناقض هو المحرك الفعلي للعملية والمسار

وهكذا فإن نظرية الماهية تضع القوانين العامة للفكرة بوصفها قوانين للهدم- أعنى الهدم فى سبيل الحقيقة.. وفيها يتحدد مركز الفكر بوصفه المحكمة التي تناقض الأشكال الظاهرية للواقع فى سبيل مضمونها الصحيح.. فالماهية. أى" حقيقة الوجود". تحفظ فى الفكر. الذي هو بدوره تناقض.

على أن هيجل يرى أن التناقض ليس هو الغاية.. فالماهية، التي هي مقر التناقض. ينبغي أن تفنى. و" لابد للتناقض أن ينحل."[1] وهو ينحل بقدر ما تصبح

---

[1] المجلد الثاني، ص ٦٠..

الماهيـة أسـاس للوجـود الفعلـي.. فالماهيـة. إذ تصبـح أسـاس الأشـيـاء. تنتقـل إلى الوجود.. [1]وأساس الشيء. عند هيجـل. ليس إلا ماهيتـه الكليـة. كمـا تتجسـد في الأوضاع والظروف العينية للوجود الفعلي.. وهكذا فإن الماهية تاريخية بقـدر مـا هـي أنطولوجية.. والإمكانات الأساسـية للأشـياء تتحقـق في نفـس العمليـة الشـاملة الـتي تؤسـس وجودهـا الفعلـي.. فالماهيـة تسـتطيع" بلـوغ" وجودهـا الفعلـي حـين تكـون إمكانات الأشياء قد نضجـت في ظـروف الواقـع ومـن خلالهـا. ويصـف هيجـل هـذه العملية بأنها الانتقال إلى التحقق الفعلي.

وعلى حين أن التحليل السابق كان يسترشد بحقيقة توجهه. هـي الحقيقـة القائلة أن الإمكانات الفعلية للأشياء لا يمكن أن تتحقق فـي إطـار الأشـكال السـائدة للوجود الفعلي. فإن تحليل التحقـق الفعلـى actuality يكشـف عـن شـكل الواقـع الذى تصل فيه هذه الإمكانات إلى الوجود الفعلى.. وهنا لا تظل التحديات الأساسية خارج الأشياء. على هيئة شيء ينبغي أن يكون ولكنه ليس كائنا. بـل هـي تتجسـد الآن كاملة.. على الرغم مـن هـذا التقدم العـام الـذي ينطـوي عليـه تصـور التحقـق الفعلي، فإن هيجل يصف هـذا التحقـق بأنـه عمليـة يتخللـها بأسـرها الصـراع بـين الإمكان والواقع.. غير أن الصراع لا يعود تضادا بين قـوى موجـودة وقـوى لم توجـد بعد. بل بين شكلين متضادين للواقع، يوجدان معا.

وتكشف الدراسة الدقيقة للتحقيق الفعلي أنه أولا عرضية Zufalligkeit. فمـا يكون ليس ما يكونه بالضرورة، بل كان من المكن أن يكون على صورة أخـرى. ولا يشير هيجل فى هذا الصدد إلى نـوع مـن الإمكـان المنطقـي الخـاوي. ذلـك لأن كـثرة الصور المكنة ليست اعتباطية، بل أن هناك علاقة محددة بين المعطى والممكـن. فمـا يمكـن أن يسـتخلص مـن نفـس مضمـون الواقـع هـو وحـده والممكـن. ويذكرنـا ذلـك

---

[1] المرجع نفسه، ص ٧٠- ٧٣. يفسر هيجل هذه العلاقة فى تحليل لقانون الأساس. ولبحثه هدف مزدوج: ١- فهو يوضح الماهية وهى تمارس فاعليتها فى الوجود الفعلى للأشياء، ٢-كما أنه يلغى النظرة التقليدية إلى الأساس بوصفه كيانا جزئيا أو صورة جزئية ضمن صور أخرى. ويعترف هيجل بأن" مبدأ السبب الكافى" أو الاساس" يتضمن الرأى النقدى القائل أن الوجود" فى طابعه المباشر يوصف بأنه غير صحيح، وهو فى أساسة شىء موضوع posited ". على أنه يرى أن السبب أو الأساس بالنسبة إلى موجود جزئى لا يمكن أن يبحث عنه فى موجود جزئى مماثل .

بالتحليل الذى أجراه هيجل من قبل في صدد تصور الواقع reality. فالواقع يتبدى على صورة تنطوي على تضاد. وينشطر إلى وجوده ووجوبه Ought. والواقعي ينطو على سلب ما يكونه مباشرة، بحيث يكون هذا السلب هو طبيعته الباطنة، وبذلك فإنه" ينطوى على .. الإمكان."[1] وما الصورة التي يوجد عليها الواقع مباشرة إلا مرحلة يكشف فيها عن مضمونه، أى أن الواقع المعطى" معادل للإمكان."[2]

وهكذا تحول تصور الواقع إلى تصور الإمكان. فالواقعي ليس" متحققا" بعد، بل هو في البداية مجرد إمكان لمتحقق فعلى.. والإمكان البحت ينتمي إلى صميم طبيعة الواقع، فهو لا يفرض عليه بفعل تأملي نظري تعسفي. والممكن والواقعي تربطهما علاقة جدلية تقتضى شرطا خاصا لكي تصبح سارية. ولا بد أن يكون هذا شرطا حقيقيا بالفعل.. مثال ذلك أنه إذا كانت العلاقات القائمة فى نظام اجتماعي معين مفتقرة إلى العدالة والإنسانية، فلا يمكن أن تعوضها إمكانات أخرى قابلة للتحقق ما لم يتضح أن هذا الإمكانات الأخرى تتغلغل جذورها في هذا النظام ذاته.. فلابد إذن أن تكون موجودة فيه،مثلا، على شكل تراكم واضح للقوى الإنتاجية، ونمو لحاجات الناس ورغباتهم المادية، وتقدم فى ثقافتهم، ونضجهم اجتماعيا وسياسيا، وما إلى ذلك.. في هذه الحالة لا يكون الإمكانات واقعية فحسب، بل أنها تمثل المضمون الحقيقي للنظام الاجتماعي في مقابل الشكل المباشر لوجوده.. وهكذا فإنها واقع أكثر واقعية من المعطى ذاته.. ويمكننا أن نقول في هذه الحالة أن "الإمكان واقع"، وأن تصور الممكن قد عاد راجعا إلى تصور الواقعي.[3]

ولكن كيف يكون الإمكان واقعا؟ إن الممكن لابد أن يكون واقعيا بمعنى دقيق هو أنه ينبغي أن يكون موجودا.. ولقد أوضحنا من قبل، بالفعل، طريقة وجوده. فهو يوجد بوصفه الواقع المعطى ذاته، منظورا إليه بوصفه شيئا ينبغي سلبه وتحويره. وبعبارة أخرى. فالممكن هو الواقع المعطى منظورا إليه على أنه" شرط"

---

[1] علم المنطق، المجلد الثانى، ص ١٧٥.

[2] المرجع نفسه، ص ١٧٧.

[3] الموضع نفسه.

لواقع آخر.[1] ولا تكون أشكال الوجود الفعلي المعطاة، في مجموعها، صحيحة إلا بوصفها شروطا لأشكال أخرى للوجود الفعلي[2] وهذا هو تصور هيجل للإمكان الواقعي، معروضا بوصفه اتجاها وقوة تاريخية عينية. على النحو الذي يحول على نحو قاطع دون استخدامه مهربا مثاليا من الواقع.. وفي وسعنا الآن أن نفهم المعنى الدقيق لقضية هيجل المشهورة، القائلة: " أن الواقعة أو الشيء die Sache **يكون** قبل أن **يوجد فعليا**"[3]. فقبل أن توجد الواقعة فعليا، **تكون** على صورة شرط وسط المجموع المعقد للمعطيات القائمة.. وليست الحالة القائمة إلا مجرد شرط لمجموع معقد آخر من الوقائع التي تعمل على تحقيق الإمكانات الكامنة للمعطى.." وعندما تصبح كل شروط الواقعة حاضرة، تدخل هذه الواقعة حيز الوجود الفعلي."[4] وفي هذا الوقت يكون الواقع المعطى، أيضا، إمكانا حقيقيا للتحول إلى واقع آخر.." إن الإمكان الحقيقي لشيء ما هو الكثرة الموجودة فعليا من الظروف المرتبطة به."[5] فلنعد الآن إلى المثال الذي ضربناه من قبل لنظام اجتماعي لم يتحقق بعد. مثل هذا النظام الجديد يكون ممكنا بحق إذا كانت شروطه حاضرة في النظام القديم، أي إذا كان الشكل الاجتماعي الأسبق له بالفعل مضمون يتجه نحو النظام الجديد بوصفه تحققا له.. وبذلك ينظر إلى الظروف الموجودة في الشكل القديم، لا على أنها صحيحة مستقلة في ذاتها، بل على أنها مجرد شروط لوضع آخر ينطوي على سلب الوضع السابق.." وهكذا فإن الإمكان الحقيقي يؤلف المجموع الكلي للشروط، وهو التحقق الفعلي.. الذي هو الوجود في ذاته لآخر..".[6] وعلى ذلك فإن تصور الإمكان

---

[1] دائرة معارف العلوم الفلسفية، قسم ١٤٦.

[2] علم المنطق، المجلد الثاني، ص ١٧٩.

[3] ص١٠٥ .

[4] الموضع نفسه.

[5] ص ١٧٩.

[6] ص ١٨٠.

الحقيقي يستخلص نقده للموقف الوضعي من طبيعة الوقائع نفسها.. ذلك لأن الوقائع لا تكون وقائع إلا إذا ارتبطت بما لم يصبح واقعه بعد، وإن كان مع ذلك يتكشف في الوقائع المعطاة بوصفه إمكانا حقيقيا.. ولنقل بعبارة أخرى أن الوقائع لا تكون على ما هى عليه إلا بوصفها لحظات في عملية تتجه إلى تجاوزها. وتفضي إلى ما لم يتحقق واقعيا بالفعل.

وتتميز عملية" الاتجاه إلى التجاوز" هذه، بأنها اتجاه موضوعي كامن في الواقع من حيث هي معطاة... فهي فاعلية، لا في الفكر، بل في الواقع. وهى النشاط المميز للتحقق الذاتي.. ذلك لأن الواقع المعطى يضم الإمكانات الحقيقية بوصفها مضمونة، " وينطوى على ازدواج في ذاته"، ويكون في ذاته" واقعا وإمكانا".. ويتسم مضمونه، في كليته فضلا عن كل وجه معين من أوجهه وكل علاقة من علاقاته. بنقص من شأنه ألا يكون من الممكن تحويل إمكاناته إلى تحققات فعلية إلا عن طريق فنائه.." إن الأشكال المتعددة للوجود الفعلي هي ذاتها علو على الذات وفناء. وبذلك تتعين فى ذاتها بوصفها إمكانا بحتا."[1] وتؤدى عملية إفناء الأشكال القائمة واحلال أشكال جديدة محلها إلى إطلاق مضمونها من عقاله. وتتيح لها أن تكتسب حالتها المتحققة فعليا.. وعلى ذلك فإن العملية التى يفنى فيها نظام معين للواقع ويسفر عن نظام آخر. ليست إلا الصيرورة الذاتية للواقع القديم.. [2] إنها" عودة" الواقع إلى ذاته، أى صورته الحقيقية. [3]

إن مضمون الواقع المعطى يحمل بذرة تحوله إلى شكل جديد. وتحوله هو" عملية ضرورية، بمعنى أنه هو الوسيلة الوحيدة التى يصبح بها الواقع الممكن متحققا بالفعل... ويؤدى التفسير الجدلى للتحقق الفعلي إلى القضاء على التعارض التقليدي بين العرضية والإمكان والضرورة، ويضمها كلها بوصفها لحظات في عملية شاملة

---

[1] الموضع نفسه.

[2] ص ١٨٣.

[3] ص ١٨٤.

واحدة. فالضرورة تفترض مقدما واقعا عارضا. إي واقعـا يحمـل في صورتـه الحـاضرة إمكانات لم تتحقق. والضرورة هي العملية التي يبلغ فيها ذلك الواقع العارض صورته الحقة.. وهذا ما يطلق عليه هيجل اسم عملية التحقق الفعلي.

ولـو لم يفـهم المـرء التميـيز بـين الواقـع والتحقـق الفعلـي reality and actuality لأصبحت فلسفة هيجل بلا معنى في مبادئها الحاسمة.. ولقد ذكرنـا مـن قبل أن هيجل لم يعلن أن الواقع معقول، وإنما احتفظ بهذه الصفة لشكل محـدد مـن أشكال الواقع، هو التحقق الفعلي .. والواقع الذي هو متحقق فعلا هو ذلك الذي يتم فيه التغلب على التعارض بين الممكن والواقعي.. ويتم بلوغه عن طريق عمليـة تغير. يتقدم فيها الواقع المعطى وفقا للإمكانـات الـتي تتكشـف فيـه.. ولمـا كـان الجديـد. وبالتالي، هو حقيقة القديم بعد تحررها، فإن التحقق الفعلي هـو" الوحـدة الإيجابيـة البسيطة" لتلك العناصر التي كانت توجد من قبل مفتقرة إلى الوحـدة داخـل القديـم؛ أنه وحدة الممكن والواقعي، الذي" لا يعود إلا إلى ذاته"[1] في عملية التحول.

ولا يمكن أن يكون إي اختلاف مزعوم بين مختلـف أشـكال المتحقـق فعليـا سوى اختلاف ظاهري، لأنه التحقق الفعلي يكشف عن ذاته فى كل الصور، ويكـون الواقع متحققا بالفعل إذا ظـل محفوظـا وباقيـا طـوال السـلب المطلـق لكـل الحـالات العرضة، أو بعبارة أخرى إن لم تكن مختلف صـوره ومراحلـه سـوى تكشـف واضـح لمضمونه الحقيقى. فى مثل هـذا الواقـع يكـون قـد تم تجـاوز التضـاد بـين العرضيـة والضرورة. والعملية التى تسير فيها هذا الواقع ضروريـة، لأن الواقـع يتبـع القـانون الكامن لطبيعته الخاصة، ويظل كما هو فى كل الأحوال [2]. ولكن هذه الضـرورة هـى فى الوقت ذاته حرية، لأن العملية لا تتحكم فيها قوى دخيلة من الخارج، بل هـى نمو ذاتي بالمعنى الدقيق. فكل الشروط تدرك وتوضع posited بواسطة الواقـع النـامي

---

[1] ص ١٨٤.

[2] ص ١٨٤.

ذاته. وهكذا فإن التحقق الفعلي هو الاسم الذي يطلق على الوحدة النهائيـة للوجـود الذي لا يعود معرضا للتغير. لأنه يمارس قوة مستقلة على كل تغير- فهو ليس هويـة فحسب. بل" هوية ذاتية"[1]

مثل هذه الهوية الذاتية لا يمكن بلوغها إلا بتوسط الوعـي الذاتـي والمعرفـة ذلك لأن الكائن الذي لديه ملكة معرفة إمكاناته وإمكانـات عالمـه. هـو وحـده الـذي يستطيع تحويل كل حالـة معطـاة. مـن أحـوال الوجـود الفعلـي. إلى شـرط لتحققـه الذاتي. فـالواقع الحقيقـي يفـترض الحريـة مقدمـا. والحريـة تفـترض مقدمـا معرفـة الحقيقة.. وعلى ذلك فـإن الواقـع الحقيقـي ينبغـي أن يفـهم علـى أنـه تحقـق ذات عارفة.. وهكذا يؤدى تحليل هيجل للتحقق الفعلي إلى فكرة الـذات بوصفـها مـا هـو متحقق فعليا بحق فى كل واقع.

وبذلك نكون قد بلغنا النقطة التي يتحول فيـها المنطـق الموضوعـي إلى منطـق ذاتي. أو التي تظهر فيها الذاتية بوصفها الشكل الحقيقي للموضوعيـة.. ويمكننـا أن نلخص تحليل هيجل فى التعبير الموجز الآتى:

الشكل الحقيقي للواقع يقتضي الحرية.

والحرية تقتضى الوعي الذاتي ومعرفة الحقيقة.

والوعى الذاتي ومعرفة الحقيقة هما أساسيات الذات.

وإذن فالشكل الحقيقي للواقع ينبغي أن ينظر إليه على أنه ذات.

• • •

ولابد لنا أن نشير إلى أن مقولة" الذات" المنطقية لا تدل على أى نوع بعينـه من الذاتية" كالإنسان"، بل تدل على بناء عام قد يكون أفضـل وصف له هو تصـور" الروح". فالذات تدل على كلى يصطبغ بالصبغة الفردية، وإذا شـئنا أن نتصـور مثـلا عينيا لها، ففـي وسعنا أن نشـير إلى "روح" عصـر تـاريخي. فـإذا فـهمنا مثـل هـذا

---

(1) ص ١٨٦.

العصر. وتوصلنا إلى مفهومه، فإنا سنرى مبدأ كليـا ينمـو ويتطـور. مـن خـلال فعـل الأفراد الوعي بذاته، في كل النظم والوقائع والعلاقات السائدة.

غير أن تصور الذات ليس الخطوة الأخيرة فى تحليـل هيجـل. فـهو ينتقـل الآن إلى إثبات أن الذات" مفهوم notion ".. ولقـد سـبق أن بـين أن حريـة الـذات إنما تكون في قدرتها على فـهم مـا هـو كـائن.. وبعبـارة أخـرى فـإن الحريـة تسـتمد مضمونها من معرفة الحقيقة.. غير أن الصورة التي تحفظ بها الحقيقة هي" المفهوم". فالحرية، في نهاية المطاف، ليست صفة للذات المفكرة بما هـى كذلـك، وإنمـا صفـة للحقيقة التى تحتفظ بها تلـك الـذات وتسـتخدمها.. وإذن فالحريـة صفـه للمفـهوم، والشكل الحقيقي للواقع الذي تتحقق فيه ماهية الموجود هو المفهوم. غـير أن المفـهوم لا" يوجد" إلا في الذات المفكرة.." إن المفهوم، بقدر ما يكون قد تقدم إلى وجود فعلى حر في ذاته، هو بعينه الأنا، أو الوعي الذاتي الخالص."[1]

ولا يمكن أن يفهم توحيد هيجل- الذي يبدو غريبا- بين المفهوم والأنا، إلا إذا وضعنا فى اعتبارنا أنه ينظر إلى المفهوم على أنه نشاط أو فعل الفـهمBegriff لا صورته أو نتيجته المنطقية المجردة Begreifen . وفى هذا ما يذكرنـا بمنطـق كـانت الترنسندنتالى، الذي تعامل فيه أعلى تصورات الفكر على أنها أفعـال خلاقـة للأنـا، تتجدد دواما في عملية المعرفة[2]. على أننا سـنحاول، بـدلا مـن الوقـوف طويـلا عنـد العرض الذي قدمه هيجل لهذه النقطة [3]. أن نستخلص بعـض نتـائج تصـور المفـهوم عنده.

إن المفهوم في رأى هيجل، هو فاعلية الذات، وهو- بهذا الوصـف- الشـكل الحقيقي للواقع، ومن جهة أخرى فإن الـذات تتسـم بالحريـة، بحيـث أن" نظريـة المفهوم" عند هيجل إنما تعرض مقولات الحرية في واقع الأمر.. هـذه المقـولات تفـهم

---

[1] ص ٢١٧.

[2] أنظر ص(٤٥) وما يليها من قبل

[3] علم المنطق، المجلد الثانى، ص ٢٨٠ وما يليها.

العالم كما يبدو حين يكون الفكر قد حرر نفسه من سلطة الواقع" المتشيء reifiea ".
وحين تكون الذات قد ظهرت بوصفها" جوهـر" الوجـود.. مثـل هـذا الفكـر المتحـرر يكون قد تغلب بالفعل على الفصل التقليدي بـين الصـور المنطقيـة وبـين مضمونـها.. ففكرة هيجل عن المفهوم تعكس العلاقة العادية المألوفة بـين الفكـر والواقـع، وتصبـح المحور الذى تدور حوله الفلسفة من حيث هي نظرية نقدية.. ولـو رجعنـا إلى تفكـير الموقف الطبيعي، لوجدناه ينظر إلى المعرفة على أنها تزداد افتقـارا إلى الحقيقـة كلمـا تجردت عن الواقع.. أما عند هيجل فـالعكس هـو الصحيـح. ذلـك لأن التجـرد عـن الواقع، الذي يقتضيه تكوين المفهوم، لا يجعل المفهوم أفقـر بـل أغنـى مـن الواقـع، لأنه ينقلنا من الوقائع إلى مضمونها الأساسي.. ولا يمكن أن تسـتخلص الحقيقـة مـن الوقائع مادامت الذات لم تعش فيها بعد، وإنما تظل تقف فـى مواجهتـها. إن عـالم الوقائع ليس معقولا ولكـن ينبغـي أن يجلـب إلى العقـل. أى إلى صـورة يكـون فيـها الواقع مناظرا بالفعل للحقيقة.. ومـادام هـذا لم يتحقـق. فـإن الحقيقـة ترتكـز علـى المفهوم المجرد لا على الواقع العيـني.. ومهمـة التجريـد تنحصر فـى" العلـو" علـى الواقع ورده(من المظهر المجرد) إلى ما هو أساسى. أى ما يتبدى في المفهوم وحدة"[1]
وحين يتكون المفهوم، فإن التجريد لا يتخلى عن التحقق الفعلي actuality بل يؤدى إليه.. فنحن لن نجد في الوقائع السائدة الحقيقـة الفعليـة للطبيعـة والتـاريخ، إذ أن العالم ليس منسجما إلى هذا الحـد.. وهكـذا فـإن المعرفـة الفلسـفية توضـع في مقـابل الواقع، وهذا التقابل هـو مـا يعـبر عنـه الطـابع المجـرد للمفـاهيم الفلسـفية." ليـس المقصود من الفلسفة أن تكون رواية لما يحدث، بل معرفة لما هو صحيح في الأحداث، وعليها أن تفهم، خارج نطاق الحقيقة، ما يبدو في الرواية على أنه مجرد حدث."[2]

---

(1) ص ٢٢.
(2) ص ٢٢٣

على أن المعرفة الفلسفية لا تكون أرفع من التجربة والعالم إلا بقدر ما تتضمن مفاهيمها تلك العلاقة بالحقيقة؟. التي يعزوها هيجل إلى المفاهيم الجدلية وحدها. فمجرد المرور عبر الوقائع لا يميز المعرفة الجدلية من العلم الوضعي، إذ أن هذا الأخير بدوره يتجاوز الوقائع. ويحصل على قوانين. ويقوم بتنبوءات.. الخ. غير أن العلم الوضعي. بكل الجهاز الذى يستخدمه فى عملياته، يظل فى إطار الوقائع المعطاة. والمستقبل الذى يتنبأ به. بل حتى تغيرات الشكل التى تؤدى إليها. لا يخرجان أبدا عن نطاق المعطى. فشكل التصورات العلمية ومضمونها يظلان مقيدين بالنظام السائد للأشياء؛ وهما يتصفان بطابع سكونى حتى عندما يعبران عن الحركة والتغير.. إن العلم الوضعى بدوره يتعامل بتصورات مجردة. ولكن هذه التصورات تنشأ بالتجريد عن الصور الجزئية للأشياء. وتثبت صفاتها المشتركة الدائمة.

أما عملية التجريد التي تفضى إلى المفهوم الجدلى فمختلفة عن ذلك كل الاختلاف. فهنا يكون التجريد هو رد الأشكال والعلاقات المتباينة للواقع إلى العملية الفعلية التى تتكون فيها هذه الأشكال والعلاقات.. وهنا يكون المتغير والجزئى مماثلين فى أهميتهما للثابت والعام.. وليس طابع الكلية الذى يتسم به المفهوم الجدلى هو المجموع الكلى. الثابت المستقر. للصفات المجردة. بل هو كل عينى يعمل هو ذاته على تطوير الفوارق الجزئية لكل الوقائع المنتمية إلى هذا الكل.. والمفهوم لا يتضمن فقط كل الوقائع التى يتألف منها الواقع، بل يتضمن أيضا العمليات التى تعمل فيها هذه الوقائع على تنمية ذاتها وتفكيكها.. وهكذا فإن المفهوم يضع" مبدأ تميزاته" [1]؛ وهو يكشف عن الوقائع المتباينة التى يضمها بوصفها" تميزات باطنة" للمفهوم ذاته[2].

---

[1] ص٢٤٤.

[2] ص ٢٤٩.

إن المنهج الجدلى يستمد كل التحديدات العينية من مبدأ واحد شامل. هو مبدأ النمو الفعلى للموضوعات subject-matter ذاته.. فلابد أن تبدو مختلف حالات الموضوع وصفاته وشروطه بوصفها مضمونه الإيجابي المتكشف. ولا يمكن أن يضاف أى شيء من الخارج (أعنى أية واقعة معطاة مثلا).. فالنمو الجدلى ليس" النشاط الخارجي للفكر الذاتي"، بل هو التاريخ الموضوعى للواقع ذاته[1].. ومن هنا استطاع هيجل أن يقول أننا" لسنا نحن الذين نصوغ المفاهيم"[2] في الفلسفة الجدلية، بل أن تكوينها نمو موضوعى نكتفي نحن بترديده.

وأوضح مثل لتكوين المفهوم الجدلى هو تصور الرأسمالية عند ماركس.. فكما أن هيجل قد أعلن، وفقا للنظرية القائلة أن المفهوم كل ينطوى على تناقض. أن" من المستحيل والممتنع حصر الحقيقة فى أشكال مثل الحكم الموجب أو الحكم بوجه عام"[3]، فكذلك نبذ ماركس أية تعريفات تثبت الحقيقة فى أية مجموعة نهائية من القضايا.. فتصور الرأسمالية ليس أقل من المسار الكامل للرأسمالية، مفهوما على أساس" المبدأ" الذى يتقدم بواسطته.. ذلك لأن مفهوم الرأسمالية يبدأ بالفصل بين المنتجين الفعليين وبين وسائل الإنتاج، فيترتب على ذلك إيجاد عمل مجانى والاستحواذ على القيمة الفائضة التى تؤدى، بنمو التكنولوجيا، إلى تراكم رأس المال وتركزه، وإلى التدهور المطرد لمعدل الربح، وأنهيار النظام بأكمله.. وهكذا فإن مفهوم الرأسمالية ليس بأقل من المجلدات الثلاثة لكتاب" رأس المال"، مثلما أن مفهوم فكرة" المفهوم" عند هيجل يشتمل على المجلدات الثلاثة لكتابه" علم المنطق".

وفضلا عن ذلك فإن المفهوم يؤلف" كلاسلبيا negative totality " لا يتطور إلا بفضل قواه المتناقضة.. وهكذا فإن الأوجه المتناقضة للواقع ليست اختلالات أو نقاط

---

(1) فلسفة الحق، القسم ٣١.

(2) موسوعة العلوم الفلسفية، القسم ١٣٨، الملحق ٢ (منطق هيجل)، ترجمة والاس، ص ٢٩٣.

(3) علم المنطق، المجلد الثانى، ص ٢٢٩.

ضعف داخل كل متآلف بل هي نفس الشروط التي تكشف عن بناء الواقع واتجاهاته.. وتظهر الأهمية غير العادية لهذا المنهج بوضوح تام عندما نتأمل الطريقة التي نظر بها ماركس إلى الأزمة على أنها لحظة أساسية في النظام الرأسمالي. بحيث أن هذه اللحظة" السلبية" هي تحقيق لمبدأ هذا النظام .. فالأزمات مراحل ضرورية في" التمايز الذاتي" للرأسمالية، والنظام يكشف عن مضمونه الحقيقي عن طريق عملية الانهيار السلبية.

إن المفهوم يمثل كلية موضوعية تظهر فيها كل لحظة جزئية على أنها هي "التمايز الذاتي" للكلي" المبدأ الذي يحكم الكل" ومن ثم فإنه هو ذاته كلي.. ومعنى ذلك أن كل لحظة معينة تتضمن الكل، بوصفه مضمونها ذاته. وينبغي أن تفسر على أنها الكل. فإذا شئنا تفسيرا لهذا، كان علينا أن نشير مرة أخرى إلى الميدان الذي أثمر فيه المنطق الجدلي، وهو نظرية المجتمع.

يرى المنطق الجدلي أن كل مضمون جزئي يتكون بواسطة المبدأ الكلي الذي يتحكم في حركة الكل.. فالعلاقة الإنسانية الواحدة، كعلاقة الأب بابنه مثلا، تتكون بواسطة العلاقات الأساسية التي تحكم النظام الاجتماعي.. فسلطة الأب يدعمها كونه مصدر رزق الأسرة؛ والغرائز الأنانية للمجتمع القائم على المنافسة تتدخل في حبه.. وتظل صورة الأب مصاحبة للشخص البالغ، وتكون هي الموجهة لخضوعه للقوى التي تتحكم في وجوده الاجتماعي.. وهكذا فإن العلاقة العائلية، برغم طابعها الخصوصي، تتفتح على العلاقات الاجتماعية السائدة وتؤدي إليها، بحيث أن العلاقة الخاصة ذاتها تكشف عن مضمونها الاجتماعي الخاص.. هذا التطور يسير وفقا لمبدأ" السلب المتعين". أي أن العلاقة العائلية تنتج نقيضها الذي يحطم مضمونها الأصلي، وهذا النقيض، وإن كان يؤدي إلى تحلل الأسرة، يحقق وظيفتها الفعلية.. إن الجزئي **هو** الكلي، بحيث أن المضمون النوعي الخاص يتحول

مباشرة إلى المضمون الكلى عن طريق عملية وجوده العينى.. وهنا أيضا يكون المنطق الجدلى ترديدا للتركيب الذى يتخذه شكل تاريخى معين للواقع. وهو شكل تؤدى فيه العملية الاجتماعية إلى تفكيك كل مجال محدد ثابت للحياة، وإذابته فى الدينامية الاقتصادية.

ونظرا إلى العلاقة الباطنة التى تربط بين مضمون ووظيفة كل وجه معطى وبين كل لحظة جزئية أخرى فى الكل، فإن هذا الوجه المعطى يتغير مع كل تغير يطرأ على الكل.. وعلى ذلك فإن عزل اللحظات الجزئية وتثبيتها مستحيل.. وعلى هذه النقطة ترتكز الثغرة التى يستحيل عبورها، والتى أكد هيجل أنها تفصل بين الرياضة وبين النظرية الجدلية؛ ولهذا السبب فإن كل محاولة لوضع الحقيقة فى إطار من الأشكال الرياضية تؤدى حتما إلى هدمها.. ذلك لأن الموضوعات الرياضية" تتميز بصفة خاصة.. هى أنها خارجة كل عن الآخر، ولها تحديد ثابت.. ولو أخذت المفاهيم على هذا النحو، بحيث تصبح مناظرة لهذه الرموز(الرياضة). لما عادت مفاهيم. ذلك لأن تحديداتها ليست أمورا ميتة كالأعداد والخطوط.. بل هى حركات حية؛ والتحدد المختلف لطرف واحد منها هو فى الوقت ذاته داخلى على نحو مباشر بالنسبة إلى الآخر؛ وما يكون تناقضا تاما فى الأعداد والخطوط هو أساسى لطبيعة المفهوم[1].. فالمفهوم، الذى هو الشكل الوافى الوحيد للحقيقة." لا يمكن أن يدرك فى أساسه إلا بواسطة الروح.. ومن العبث محاولة تثبيته بأشكال مكانية ورموز جبرية من أجل العين الخارجية والمعالجة الآلية الخالية من المفاهيم، أو من أجل الحساب التحليلى"[2].

---

[1] ص ٢٥١.

[2] ص ٢٥٢.

والواقع أن نظرية المفهوم بأسرها تكون" واقعيـة" تمامـا إذا فـهمت وطبقت بوصفها نظرية تاريخية.. ولكن هيجل، كما أشرنا تلميحا من قبـل، يميـل إلى إزالـة العنصر التاريخى العملى، والاستعاضة عنه بالحقيقة المستقلة للفكر. وفى نهاية الأمر تتجمع كثرة المفاهيم الجزئية فى" المفهوم" (الكلى)، الـذى يصبـح المضمـون الواحـد للمنطق بأكمله [1].. على أن من الممكن، ومع ذلك، التوفيق بـين هـذا الاتجـاه وبـين التفسير التاريخى، إذا نظرنا إلى المفهوم على أنه يمثل التغلغـل النـهائي للعقـل فـى العالم.. عندئذ يعنى تحقيق المفهوم، السيطرة الشـاملة التـى يمارسـها أنـاس لديـهم تنظيم اجتماعي عاقل، على الطبيعة–وذلك فى عالم يمكننا بـالفعل أن نتخيلـ -لـى أنه تحقيق لمفهوم الأشياء جمعيا.. مثل هذا الفـهم التـاريخى يظـل حيـا فـى فلسـفة هيجل، ولكن تطغى عليـه دوامـا التصـورات الأنطولوجيـة للمثاليـة المطلقـة.. وهـذه الأخيرة هى التى يختتم بها" علم المنطق" آخر الأمر.

إننا لن نستطيع متابعة" نظرية المفهوم" بعد النقطة التى بلغناها.. وبدلا مـن أن نقدم عرضا موجزا– لابد أن يكون بالضرورة عرضا ناقصـا– للمنطـق الذاتـى، فقـد اخترنا أن نحاول تقديم تفسير عام للفقرات الأخيرة فى هذا الجزء. هذه الفقرات هى التى يتحقق فيها الانتقال المشهور من" المنطق" إلى " فلسفة الطبيعة والروح"، وبذلـك يختتم المذهب بكامل نطاقه.

•••

إن المفهوم يدل على الشكل العام لكل وجود، ويدل فـى الوقـت ذاتـه علـى الوجود الحقيقى الذى يمثل هـذا الشـكل تمثيـلا وافيـا، وأعنـى بـه الـذات الحـرة. والذات بدورها توجد فى حركة تنتقل من الأشكال الدنيا للتحقيق الذاتى إلى أشكاله العليا... ويطلق هيجل على أعلى شكل لهـذا التحقـق الذاتـى اسـم" الفكـرة". ولفـظ" الفكرة" كان، منذ عهد أفلاطون، يعنى صورة الإمكانات الحقيقية للأشياء فى مقـابل واقعيتها الظاهرة.. وكان ذلك فى الأصـل تصـورا نقديـا، شـأنه شـأن الماهيـة، ينـدد بحالة الاطمئنان التى يتسم بها الموقـف الطبيعـى فـى عـالم يقنـع بسـهولة بالشـكل

---

[1] انظر فيما بعد ص(١٧٠) وما يليها.

المباشر الذى تبدو عليه الأشياء.. وهكذا فإن القضية القائلة أن الوجود الحق هو الفكرة وليس الواقع، تنطوى على مفارقة مقصودة.

أما عند هيجل، الذى لم يكن يعرف مجالا للحقيقة وراء هذا العالم، فإن الفكرة متحققة فعليا، ومهمة الإنسان هى أن يحيا فى تحققها الفعلى.. إن الفكرة توجد بوصفها معرفة وحياة.. ولم يكن فى وسع هذه الألفاظ أن تقف عقبة فى طريقه. فمنذ كتابات هيجل الأولى، كان لفظ الحياة يدل على الشكل الفعلى للوجود الحق [1]. فهو يمثل طريقة الوجود التى جعلت منها الذات، عن طريق نفيها الواعى لكل آخرية، عملا حرا لها.. وفضلا عن ذلك فإن الحياة لا يمكنها أن تكون عملا حرا كهذا إلا بفضل المعرفة، مادامت الذات تحتاج إلى قوة التفكير التصورى من أجل السيطرة على إمكانات الأشياء.

ويظل العنصر العملى محتفظا به فى الأقسام الختامية من" المنطق". فالشكل الوافى للفكرة يسمى وحدة المعرفة والفعل، أو" هوية الفكرة النظرية والعملية"[2]. ويعلن هيجل صراحة أن الفكرة العملية، أى تحقيق" الخير" الذى يغير الواقع الخارجى،" أعلى من فكرة المعرفة.. إذ ليس له شرف الكلى فحسب، بل له أيضا شرف المتحقق واقعيا"[3]

على أن الطريقة التى يثبت بها هيجل هذه الوحدة تبين أنه قد قام بتحويل التاريخ، آخر الأمر، إلى أنطولوجيا. فهو يتصور الوجود الحق على أنه وجود كامل الحرية. والحرية الكاملة عند هيجل تقتضى أن تفهم الذات كل الموضوعات، بحيث تتجاوز موضوعيتها المستقلة.. عندئذ يصبح العالم الموضوعى هو الوسيط الذى يتم به التحقق الذاتى للذات، التى تعرف كل واقع أنه واقعها الخاص، والتى ليس لها موضوع عدا ذاتها.. وطالما كان للمعرفة والفعل موضوع خارجى لم تتم السيطرة عليه بعد، وبالتالى يظل غريبا عن الذات ومعاديا لها، فإن الذات لا تكون حرة.. ثم الفعل موجه دائما ضد عالم معاد، ولما كان الفعل يتضمن وجود مثل هذا العالم المعادى،

---

(1) انظر ص (٥٨) وما يليها من قبل.

(2) علم المنطق، المجلد الثانى، ص ٤٦٦.

(3) ص ٤٦٠.

فإنه يقيد لا أساسا من حرية الذات.. أما الفكر، والفكر الخالص، فهو وحده الذى يفى بمقتضيات الحرية الكاملة، لأن الفكر يفكر فى ذاته، فهو موجود لذاته دائما فى آخريته؛ فليس له موضوع ماعدا ذاته[1].

إننا نذكر عبارة هيجل القائلة إن" كل فلسفة مثالية". والآن نستطيع أن نفهم الجانب النقدى للمثالية، الذى يبرر هذه العبارة. غير أن للمثالية وجها آخر يربطها بالواقع الذى تسعى اتجاهاتها النقدية إلى تجاوزه.. فالتصورات الأساسية للمثالية تعبر، منذ أصلها الأول، عن انفصال اجتماعي للمجال العقلى عن مجال الإنتاج المادى.. ولقد كان مضمونها، وصحتها، مرتبطين بسلطة وقدرات" طبقة تتمتع بالفراغ"، أصبحت راعية الفكرة نظرا إلى أنها لم تكن مضطرة إلى العمل من أجل الإنتاج المادى للمجتمع.. ذلك لأن المركز الاستثنائي الذى كانت تتمتع به هذه الطبقة قد حررها من العلاقات غير الإنسانية التى خلقها الإنتاج المادى، وجعلها قادرة على أن تعلو عليها.. وهكذا أصبحت حقيقة الفلسفة مرتبطة بابتعادها عن العمل المادى ومتوقفة عليه.

ولقد رأينا أن هيجل احتج على هذا الاتجاه فى الفلسفة، ونظر إليه على أنه يعد تخليا تاما من العقل عن أداء مهمته.. وقد دافع هيجل عن إعطاء سلطة للعقل على الواقع، وإضفاء صبغة مادية عينية على الحرية.. ولكن الخوف تملكه من القوى الاجتماعية التى أخذت على عاتقها هذه المهمة.. فالثورة الفرنسية قد أثبتت مرة أخرى أن المجتمع الحديث نسق من المتعارضات التى يستحيل التوفيق بينها. وقد اعترف هيجل بأن علاقات المجتمع المدنى يمكن ألا تؤدى أبدا إلى قيام حرية كاملة وعقل كامل، بناء على الشكل الخاص للعمل، الذى ترتكز عليه هذه العلاقات.ففى هذا المجتمع ظل الإنسان خاضعا لقوانين اقتصاد لم تتم السيطرة عليه، وكان لابد من أن تقوم بترويضه دولة قوية قادرة على التصدي للمتناقضات الاجتماعية. وعلى ذلك فقد كان من الضروري التماس الحقيقة النهائية فى مجال آخر من مجالات الواقع. وهذه هى الفكرة التى كان هيجل على اقتناع تام بها،

---

[1] انظر" فلسفة الحق(القانون)"، القسم ٤، ملحق.

والتى سيطرت تماما على فلسفته السياسـية. وبـالمثل يحمـل كتـاب" المنطـق" طـابع الاستسلام.

فإذا كان العقل والحرية هما معيارا الوجود الحقيقى، وإذا كان الواقع الـذى يتجسدان فيه هو واقع تشوهه اللامعقولية والعبودية، فلابد مـن أن يصبحـا بدورهمـا مرتكزين على الفكرة.. وهكذا تصبح المعرفة أكثر من السلوك، وتصبح معرفة الفلسـفة أقرب إلى الحقيقة مـن الفعـل العملـى الاجتمـاعى والسياسـى.. وعلـى الرغـم مـن أن هيجل يقول أن مرحلة التطور التاريخى التى تم بلوغها فى عصره تبين أن الفكرة قد أصبحت واقعا. فإن هذه الفكـرة" توجـد" فـى العـالم المفـهوم، وتكـون حـاضرة فـى الفكر. بوصفها" نسـق العلـم". هـذه المعرفـة لا تعـود فرديـة، بـل أن لهـا" شـرف" "الكلى".. ففى رأيه أن البشرية أصبحـت واعيـة بالعـالم بوصفـه عقـلا. وبالأشـكال الحقيقية لكل ما هو قابل للتحقق.. فإذا ما طهرنا نسق العلم هذا من شوائب الوجـود الفعلى، فإنه يصبح الحقيقـة التـى لا يمكـن أن يأتيـها البـاطل. ويغـدو هـو الفكـرة المطلقة.

ولنلاحظ أن الفكـرة المطلقـة لا تضـاف إلى نتـائج التحليـل السـابق بوصفـها حقيقة عليا مستقلة .. بل هـى، فـى مضمونـها ، المجمـوع الكلـى للتصـورات التـى كشف عنـها" المنطـق"، وهـى فـى شـكلها" المنـهج" الـذى يعمـل علـى تطويـر هـذا المجوع.." إن الحديث عن الفكرة المطلقة قد يوحى بالاعتقاد بأننا نصـل فـى نهايـة المطاف إلى مربط الفرس، وإلى الحصيلة النهائية للموضوع كله.. ومن الممكـن قطعـا أن يشتبك المرء فـى جـدل هـائل لا معنـى لـه عـن الفكـرة المطلقـة.. غـير أن مضمونـها الحقيقى ليس إلا النسق الكامل الذى كنا من قبل ندرس نمـوه وتطـوره." [1] ومـن ثـم فان الفصل الذى يكرسه هيجل للفكرة المطلقة يقدم إلينا عرضا نهائيا شـاملا للمنـهج الجدلى[2]. وهنا أيضا يقدم إلينا هذا المنهج على أنه المسار الموضوعى للوجـود، الـذى لا يظل محتفظا بنفسه إلا من خلال الصور المختلفة" لنفـى النفـى".. هـذه الديناميـة هى التى تحرك الفكـرة المطلقـة وتحقـق الانتقـال مـن" المنطـق" إلى" فلسـفة الطبيعـة

[1] موسوعة العلوم الفلسفية، القسم ٢٣٧.. ملحق(منطق هيجل، ترجمة والاس، ٣٧٤ وما يليها).

[2] علم المنطق، المجلد الثانى، ص ٤٦٨- ٨٤.

والروح". إن الفكرة المطلقة هى المفهوم الصحيح للواقع، وهى بهذا الوصف أعلى صور المعرفة. إنها أشبه ما تكون بالفكر الجدلى وقد تكشف فى كليته..ولكنها مع ذلك فكر جدلى، ومن ثم فهى تتضمن سلبها، أنها ليست شكلا منسجما ثابتا، بل عملية توحيد للأضداد.. وهى لا تكتمل إلا فى آخريتها otherness .

إن الفكرة المطلقة هى **الذات** فى شكلها النهائى، أعنى **الفكر**.. وآخريتها وسلبها هو **الموضوع**، **الوجود**.. ولابد من تفسير الفكرة المطلقة الآن على أنها وجود موضوعى.. وهكذا ينتهى" منطق" هيجل حيث بدأ، بمقولة الوجود. غير أن هذا وجود مختلف، لا يعود من الممكن تفسيره من خلال التصورات المطبقة فى التحليل الذى استهل به كتاب" المنطق".. ذلك لأن الوجود يعرف الآن فى مفهومه، أى بوصفه كلا عينيا تظل كل الصور الجزئية قائمة فيه بوصفها التمييزات والعلاقات الأساسية لمبدأ واحد شامل.. فالوجود، مفهوما على هذا النحو، **هو الطبيعة**.. وبذلك ينتقل الفكر الجدلى إلى **فلسفة الطبيعة**.

هذا العرض لا يغطى إلا وجها واحدا من أوجه الانتقال (من المنطق إلى فلسفة الطبيعية)... ذلك لأن تجاوز المنطق ليس مجرد انتقال منهجى من علم معين (المنطق) إلى علم آخر (فلسفة الطبيعة)، بل هو أيضا انتقال موضوعى من شكل من أشكال الوجود هو الفكرة Idea إلى شكل آخر (الطبيعة) ... ويقول هيجل إن" الفكرة تطلق ذاتها بحرية" فى الطبيعة، أو" تعين ذاتها" بحرية بوصفها طبيعة[1]. وهذا التصريح، الذى يعرض الانتقال على أنه مسار فعلى فى الواقع، هو الذى يشكل صعوبات جمة فى فهم مذهب هيجل.

فلقد أكدنا أن المنطق الجدلى يربط شكل الفكر بمضمونه.. فالمفهوم، بوصفه شكلا منطقيا، هو فى الوقت ذاته المفهوم بوصفه حقيقة منطقية؛ فهو ذات مفكرة، وعلى ذلك فإن الفكرة المطلقة، التى هى الصورة الكاملة لهذا الوجود، لابد أن تتضمن فى ذاتها تلك الدينامية التى تدفعها إلى ضدها، ثم تعود بها إلى ذاتها عن طريق نفى هذا الضد.. ولكن كيف يمكن إثبات هذا التحول الحر للفكرة المطلقة إلى

---

[1] المرجع نفسه ص ٤٨٦.

وجود موضوعي(طبيعة). ومن هذا الأخير إلى الروح- كيف يمكن إثباته بوصفه حدثا فعليا؟

عند هذه النقطة، يعود منطق هيجل إلى الانضمام إلى التراث الميتافيزيقى للفسلفة الغربية. وهو التراث الذى كان قد تخلى عنه فى كثير من جوانبه. فمنذ أرسطو، كان البحث عن الوجود"بما هو كذلك" مرتبطا بالبحث عن الوجود الحق. أو عن ذلك الوجود المتعين الذى يعبر على أوفى نحو ممكن عن خصائص الوجود بما هو وجود.. ولقد أطلق على هذا الوجود الحق اسم الله.. وقد بلغت الانطولوجيا الأرسطية قمتها فى مذهب فى اللاهوت، ولكنه لاهوت لا شأن له بالدين، لأنه يبحث فى وجود الله على نفس النحو الذى يعالج به وجود الأشياء المادية.. فالإله الأرسطى ليس خالقا للعالم ولا حاكما فيه، وإنما له وظيفة أنطولوجية بحتة. بل قد يمكن القول أنها وظيفة آلية.. فهو يمثل نوعا محددا من أنواع الحركة[1].

وتمشيا مع هذا التراث، يربط هيجل بدوره المنطق عنده باللاهوت. فيقول: أن المنطق" يعرض علينا الله كما هو ماهيته الأزلية. قبل خلق الطبيعة وخلق روح متناهية"[2]. وفى هذه الصيغة يعنى الله مجموع الصور الخالصة للوجود كله، أو الماهية الحقة للوجود كما يكشفها" المنطق".. هذه الماهية تتحقق فى الذات الخالصة التى تكون حريتها الكاملة فكرا.. وإلى هذا الحد نجد ذلك أن التراث المسيحى، الذى كانت فلسفة هيجل متغلغلة فيه بعمق، يؤكد حقوقه، ويحول دون الإبقاء على تصور أنطولوجى بحت لله.. فلابد من تصور الفكرة المطلقة على أنها الخالق الفعلى للعالم، ولابد أن تثبت حريتها بأن تنطلق بحرية إلى آخريتها its otherness، أى إلى الطبيعة.

ومع ذلك فإن رأى هيجل يظل مرتبطا بالاتجاهات العقلانية لفلسفته. فالوجود الحق لا يكمن فى عالم يتجاوز هذا العالم، بل أنه لا يوجد إلا فى العملية الجدلية التى تحفظ وجوده.. ولا يوجد خارج هذه العملية هدف نهائى قد يعنى خلاص العالم. فالعالم، كما يصوره كتاب" المنطق"، هو" كل فى ذاته، ينطوى على

---

[1] أرسطو: ما بعد الطبيعة، الكتاب الأول، ٧. .

[2] علم المنطق، المجلد الأول، ص ٦٠.

الفكرة الخالصة للحقيقة ذاتها." [1] ومسار الواقع" دائري". تظهر فيه نفس الصورة المطلقة في كل لحظاته. وأعني بها عودة الوجود إلى ذاته عن طريق سلب آخريته.. وهكذا فإن مذهب هيجل يصل إلى حد إلغاء فكرة الخلق ذاتها، إذ أن كل سلب يتم تجاوزه بالدينامية الكامنة للواقع.. فالطبيعة تبلغ حقيقتها عندما تدخل مجال التاريخ. ونمو الذات وتطورها يحرر الوجود من ضرورته العمياء. وتصبح الطبيعة جزءا من التاريخ البشرى. وبالتالي جزءا من الروح.. أما التاريخ فهو بدوره الطريق الطويل الذى تسلكه البشرية من أجل السيطرة، نظريا وعمليا، على الطبيعة والمجتمع. وهي السيطرة التي تتحقق حين يكون الإنسان قد خضع للعقل وامتلك العالم بوصفه عقلا.. والعلامة التي تدل على بلوغ هذه المرحلة هي. كما يقول هيجل. الوصول إلى وضع" نسق العلم" الحقيقي. ويقصد بذلك مذهبه الفلسفي الخاص.. فهذا المذهب يضم العالم كله بوصفه كلا مفهوما تظهر فيه كل الأشياء وكل العلاقات في صورتها ومضمونها الفعلي. أي في مفهومها.. وفي هذا المذهب يتم تحقيق الهوية بين الذات والموضوع. وبين الفكر والواقع.

---

[1] المرجع نفسه، المجلد الثاني، ص ٢٢٦.

الفصل السادس
الفلسفة السياسية
١٨١٦-١٨٣١

ظهر المجلد الأول من كتاب" علم المنطق" فى عام ١٨١٢، والثانى والأخير فى عام ١٨١٦.. وخلال السنوات الأربعة الواقعة بين الاثنين نشبت"حرب التحرير" البروسية. وعقد" الحلف المقدس" ضد نابليون. ونشبت معركتا ليبزج ووتر لو. ودخل الحلفاء باريس ظافرين.. وفى عام ١٨١٦ عين هيجل. الذى كان عندئذ ناظرا لمدرسة ثانوية فى نورمبرج، أستاذا للفلسفة بجامعة هيدلبرج. وفى العام التالى نشر الطبعة الأولى من" موسوعة العلوم الفلسفية". واختير خليفة لفيشته فى جامعة برلين.. وهكذا تحقق الهدف النهائى لحياته الأكاديمية فى نفس الوقت الذى بلغ فيه تطوره ونموه الفلسفى منتهاه.. فأصبح الفليسوف الرسمي- كما يقولون- للدولة البروسية. والدكتاتور الفلسفى لألمانيا.

ولن نتعرض هنا لمزيد من التفاصيل المتعلقة بحياة هيجل، إذ أننا لا نبحث هنا فى طباعه أو دوافعه الشخصية.. بل أن من الواجب تفسير الوظيفة الاجتماعية والسياسية لفلسفته، والرابطة الوثيقة بين فلسفته وبين عهد عودة الملكية Restoration من خلال الوضع الخاص الذى أصبح المجتمع الحديث يمر به عند نهاية العصر النابليونى.

لقد رأى هيجل فى نابليون البطل التاريخى الذى يحقق رسالة الثورة الفرنسية، فهو، كما تصور هيجل، الرجل الوحيد القادر على تحويل إنجازات ثورة ١٧٨٩ إلى نظام دولة، وعلى ربط الحرية الفردية بالعقل الكلى لنظام اجتماعى ثابت.. ولم يكن ما يعجب به فى نابليون عظمة مجردة. بل صفة التعبير عن الحاجة التاريخية لذلك العصر.فنابليون كان" روح العالم". الذى يتجسد فيه الهدف الكلي للعصر..هذا الهدف هو دعم الشكل الجديد للمجتمع، الذى كان يعبر عن مبدأ

العقل. والمحافظة عليه. ونحن نعلم أن مبدأ العقل فى المجتمع يعنى عند هيجل نظاما اجتماعيا مبنيا على الاستقلال العقلى الذاتى للفرد. غير أن الحرية الفردية كانت قد اتخذت شكل نزعة فردية غاشمة. ودخلت حرية كل فرد فى صراع حياة أو موت ضد حرية كل فرد آخر.. وكان" عهد الإرهاب" فى عام ١٧٩٣ هو المثل المميز لهذه النزعة الفردية. وهو نتيجتها الحتمية.. وإذا كان الصراع بين المقاطعات الإقطاعية قد أثبت من قبل أن الإقطاع لم يعد قادرا على التوحيد بين الصالح الفردى والصالح العام. فإن حرية الأفراد الشاملة القائمة على التنافس تشهد الآن بأن مجتمع الطبقة الوسطى بدوره عاجز عن هذا التوحيد.. وهكذا رأى هيجل فى سيادة الدولة المبدأ الوحيد القادر على تحقيق هذه الوحدة.

كان نابليون قد سحق إلى حد بعيد بقايا الإقطاع فى ألمانيا. وأدخل "القانون المدنى" فى أرجاء عديدة من الرايخ الألماني السابق .." لقد كان الهدف من المساواة المدنية.؟ والحرية الدينية. وإلغاء الطوائف الحرفية. وتوسيع نطاق البيروقراطية. وتطبيق نظم إدارية" حكيمة متحررة". ووضع دستور يتضمن اقتراع النواب على الضرائب والقوانين- كان الهدف من ذلك كله نسج شبكة من المصالح المرتبطة بالمحافظة على السيطرة الفرنسية ارتباطا وثيقا." [1] واستعيض عن الرايخ. الذى كان عاجزا إلى حد يبعث على الرثاء. بعدد من الدول ذات السيادة. ولا سيما فى جنوب ألمانيا.. وبطبيعة الحال لم تكن هذه الدول أشكالا هزلية للدولة الحديثة ذات السيادة كما نعرفها. ولكنها كانت مع ذلك تمثل تقدما ملحوظا بالقياس إلى الأجزاء الإقليمية السابقة التى كان ينقسم إليها الرايخ. الذى كان يسعى بلا جدوى إلى التوفيق بين نمو الرأسمالية وبين النظام القديم للمجتمع. فالدول الجديدة كانت على الأقل أبسط للقضاء. وطريقة فى جمع الضرائب تتميز بأنها أرشد. وبأنها خاضعة لنوع من الأشراف الشعبى.. كانت هذه التجديدات تبدو متمشية مع دعوة هيجل إلى مزيد من التنظيم العقلى الرشيد للأشكال السياسية. من أجل إتاحة نمو القوى الذهنية والمادية الجديدة التى أطلقتها الثورة الفرنسية من عقالها. فلا عجب إذن إن رأيناه فى البداية ينظر إلى الصراع ضد نابليون على أنه معارضة رجعية..

---

[1] جورج ليفيفر: نابوليون .Georges Lefebvre: Napoleon باريس ١٩٣٥، ص ٤٢٨.

ومن هنا كانت إشارته إلى" حرب التحرير" تحمل معنى السخرية والأداء.. بل لقد ذهب إلى حد أنه لم يستطع الاعتراف بأن هزيمة نابليون قد أصبحت نهائية. حتى بعد أن دخل الحلفاء باريس ظافرين.

ومن العبارات الدالة على موقف هيجل من الأحداث السياسية في تلك السنوات،التصريحات التى أدلى بها فى محاضراته (عام ١٨١٦). والتى أكد فيها. متحديا. القيم العقلية الخالصة، فى مقابل المصالح السياسية الفعلية:

" نستطيع أن نأمل أنه. بالإضافة إلى الدولة. التى ابتلعت كل المصالح الأخرى داخل مصلحتها الخاصة، قد تتمكن الكنيسة الآن من العودة إلى مركزها الرفيع- وبالإضافة إلى مملكة العالم التى كانت كل الأفكار والجهود موجهة إليها حتى الآن، قد يتجه الاهتمام إلى مملكة الله أيضا.. وبعبارة أخرى. فإلى جانب المهام السياسية والمصالح الأخرى للحياة اليومية. يمكننا أن نأمل في أن العلم. والعالم العقلى الحر للذهن. سيزدهر ثانية." [1]

لقد كان ذلك، فى الحق. موقفا غريبا.. ذلك لأن فلسفة هيجل السياسية. التى أصبحت. بعد عام واحد فقط. المتحدثة الأيديولوجية الرسمية باسم الدولة البروسية. وأعلنت عندئذ أن حقوق الدولة هى حقوق العقل ذاته- هذه الفلسفة تحمل. فى هذا الوقت الذى نتحدث عنه. على النشاط السياسي. وتفسر التحرر الوطنى بأنه يعنى حرية البحث الفلسفى.. وهو الآن يضع الحقيقة والعقل على مستوى يتجاوز دوامة الأحداث الاجتماعية والسياسية بمراحل. فى عالم العلم الخالص.

وسنلاحظ أن موقف هيجل الجديد قد ظل ملازما له.. أما عن انتقاله من موقف أقرب إلى أن يكون مضادا للقومية، إلى موقف قومى، فإننا نستطيع أن نتذكر نوعا مشابها من" عدم الاتساق" فى العهود الأولى للكتابة الفلسفية الحديثة. ذلك لأن" هبز"، الذى يمكن أن يوصف بأنه أقوى الفلاسفة تمثيلا للبورجوازية الصاعدة، قد وجد فلسفته السياسية متمشية أولا مع ملكية تشارلس الأول. ثم مع دولة كرومويل الثورية، وأخيرًا مع رجعية أسرة ستورات.. ولم يكن هبز يهتم بكون الدولة

---

[1] محاضرات فى تاريخ الفلسفة، ترجمة E.S Haldane ، لندن ١٨٩٢، ص ١١ وما يليها(من المقدمة).

ذات السيادة تتخذ شكل الديمقراطية، أو الأليجاركية، أو الملكيــة المقيـدة. مـادامت تؤكد سيادتها فى علاقتها بالدول الأخرى. وتحتفظ بسلطتها بالنسبة إلى مواطنيها.. كذلك كانت الفوارق فى الشكل السياسى بـين الـدول غـير هامـة فـى نظـر هيجـل، مادامت تحافظ على هوية العلاقات الاجتماعية والاقتصادية الكامنة من ورائها. على النحو المطلوب فــى مجتمـع الطبقـة الوسـطى.. ولقـد بـدا لـه أن الملكيـة الدسـتورية الحديثة تصلح تماما للمحافظة على هذا البناء الاقتصادى.. ومن ثم فإنه، بعد انهيار نظام نابليون فى ألمانيا، كان على استعداد تام للترحيب بالملكية ذات السـيادة التـى أعقبته، بوصفها الوريث الحقيقى لنظام نابليون.

لقد كانت سيادة الدولـة، فـى نظـر هيجـل، أداة ضروريـة للمحافظـة علـى مجتمع الطبقة الوسطى.. ذلك لأن الدولة ذات السيادة تزيل عنصـر المنافسـة الهـدام من الأفراد. وتجعل المنافسة مصلحة إيجابية للحقيقـة الكليـة؛ فالدولـة قـادرة علـى السيطرة على المصالح المتعارضة لأفرادها.. والنقطة التى ينطوى عليها رأيه هــذا هـى أنه. حـين يقتضـى النظـام الاجتمـاعى أن يتوقـف وجـود الفـرد علـى التنـافس مـع الآخرين، يكون الضمان الوحيد لتحقيق المصلحة المشتركة، على نطاق محـدود علـى الأقل. هو وضع حريته فى إطار لا تتعداه، داخل النظام الكلى للدولة.. وهكـذا فـإن سيادة الدولة تفترض مقدما التنافس الدولى بين وحدات سياسية متعارضة، تكمن قـوة كل منها أساسا فى سلطتها، التى لا تنازع، على أفرادها.

ولقد كان هذا الموقف هو وحده الـذى أملـى علـى هيجـل آراءه الـواردة فـى تقريره المنشور عام ١٨١٧ عن مناقشات ولايات" فورتمبرج".. وكـانت فورتمـبرج قـد أصبحت مملكة مستقلة بقانون وضعه نابليون. وكان من الضرورى وضع دستور جديد يحل محل النظام العقيم شبه الإقطاعي، كما كـان مـن الضـروري ضـم الأقـاليم التـى اكتسبت حديثا إلى الدولة الأصلية من أجل تكوين كل اجتماعى وسياســي ومركـزي. وكان الملك قد وضع مسودة دستور كهذا، وقدمه إلى مجالس الولايات التـى اجتمعـت فى عام ١٨١٥، ولكن هذه الأخيرة رفضته. أما هيجل، فإنه فــى دفاعـه الحـار عـن المشروع الملكى ضد معارضة الولايات، قد فسر النزاع بـين الفريقـين علـى أنـه نضـال بين المبدأ الاجتماعى القديم والجديد، بين الامتياز الإقطاعى والسلطة الحديثة.

ويظهر فى جميع مواضع تقريره هذا خيط واحد يوجهه، هو مبدأ السيادة.. فهو يقول أن نابليون قد وضع دعائم السيادة الخارجية للدولة- والمهمة التاريخية الواجبة الآن هى وضع دعائم سيادتها الداخلية، أى سلطة الحكومة. التى لا تنازع. على أفرادها.. ولابد من الاستعاضة عن فكرة العقد الاجتماعي بفكرة الدولة بوصفها كلا موضوعيا.. ولقد كان" مذهب يينا" قد حمل على أى تطبيق لفكرة العقد الاجتماعى على الدولة.. والآن، أصبحت النغمة الرئيسية التى تتحكم فى تشكيل فلسفة هيجل هى أن الدولة منفصلة عن المجتمع[1].

إن الأجهزة الكامنة فى المجتمع الحديث لا تستطيع أن تولد مصلحة مشتركة من الصراع الحاد للمصالح الخاصة أو الجزئية؛ التى هى أساس العلاقات فى هذا المجتمع.. ولابد أن يفرض الكلى على الجزئيات. رغما عن أرادتها إذا لزم الأمر. بحيث يستحيل أن تكون العلاقات الناجمة بين الأفراد من جهة والدولة من جهة أخرى مماثلة للعلاقة بين الأفراد.. أما العقد فيجوز أن ينطبق على هذه الأخيرة. غير أنه لا يمكن أن يسرى على الأولى. ذلك لأن العقد يفترض أن الأطراف المتعاقدة" يستقل كل منها عن الآخر بنفس المقدار". وليس اتفاقهم إلا" علاقة عارضة" يرجع أصلها إلى حاجاتهم الذاتية[2]. أما الدولة فهى" علاقة موضوعية ضرورية". مستقلة أساسا عن الحاجات الذاتية.

وفى رأى هيجل أن المجتمع المدنى لابد أن يتولد عنه آخر الأمر نظام قائم على السلطة. وهو تغير ينبثق من أسس الاقتصادية للمجتمع ذاته، ويستخدم فى المحافظة على إطاره.. والمفروض أن يؤدى التغير فى الشكل إلى إنقاذ المضمون المهدد بالخطر.. ولنذكر هنا أن هيجل كان قد حدد معالم نظام قائم على السلطة عندما تحدث عن" حكومة النظام الصارم" فى نهاية" مذهب يينا" الأخلاقي. ولم يكن هذا

---

(1) انظر من قبل ص١٠٠.

(2) مناقشات فى اجتماع مجالس ولايات مملكة فورتمبرج فى عامى ١٨١٥و ١٨١٦ Verhanlungen in der Versammlung der Landstande des Königreichs Württemberg im Jahre 1815 und 1816

فى كتابات فى السياسة وفلسفة القانون

Schriften zur politik und Rechtsphilosophie

الشكل من أشكال الحكومة يعنى نظاما جديدا. بل كان يقتصر على فرض منهج على النظام الفردى السائد. كذلك فإن هيجل، حين يجعل الدولة هنا فوق المجتمع، يسير على نفس المنهج. فهو يجعل للدولة أرفع مكانة لأنه يدرك التأثيرات المحتومة للتعارضات داخل المجتمع الحديث. ذلك لأن المصالح الفردية المتنافسة عاجزة عن أن تولد نظاما يضمن استمرار الكل. ومن هنا كان لابد من أن تفرض عليها سلطة لا معقب عليها. وهو يبعد علاقة الحكومة بالشعب من نطاق العقد، ويجعلها" وحدة جوهرية أصلية"[1]. فالفرد تربطه بالدولة أساسا علاقة واجب، وحقه خاضع لهذه العلاقة. والدولة ذات السيادة تتحدد معالمها بوصفها دولة نظام صارم.

على أن سلطتها ينبغي أن تكون مختلفة عن سلطة دولة الحكم المطلق- فلابد أن يصبح الشعب جزءا ماديا من قوة الدولة[2]. ذلك لأنه لما كان المجتمع الحديث قائما على نشاط الفرد المتحرر من قيوده، فلابد من تأكيد نضجه الاجتماعي وتشجيعه. ومما يلفت النظر في هذا الصدد أن هيجل قد وجه نقدا خاصا لنقطة معينة في الدستور الملكي، هي النقطة المتعلقة بتقيد حق الاقتراع. ذلك لأن الملك كان قد نص أولا على أن موظفي الدولة، فضلا عن أفراد الجيش ورجال الكنيسة والمهنة الطبية لا ينتخبون، كما نص ثانيا على أن يكون الحد الأدنى لدخل الشخص من عقاره ٢٠٠ فلورين لكي يكون له حق الاقتراع. أما هيجل فقد أعلن، في صدد المسألة الأولى، أن ما يترتب عليها من استبعاد موظفى الدولة من مجلس النواب أمر غاية في الخطورة. ذلك لأن هؤلاء الموظفين هم بعينهم السياسيون الذين هم أقدر، بحكم مهنتهم وتدريبهم، على الدفاع عن المصالح العامة في مقابل المصالح الخاصة. وأعلن أن كل الأعمال الخاصة في هذا المجتمع تؤدى، بحكم طبيعتها، إلى وضع الفرد في مقابل الجماعة.

---

[1] المرجع نفسه، ص ١٩٧.

[2] ص ١٦١.

"إن ملاك العقارات، فضلا عن الحرفيين وغيرهم. ممن يجدون أنفسهم يمتلكون عقارا أو صنعة، يجدون من مصلحتهم المحافظة على النظام البورجوازي. ولكن هدفهم المباشر في ذلك هو المحافظة على ملكيتهم الخاصة." [1]

إنهم ليسوا على استعداد لأن يبذلوا في سبيل (الصالح) العام إلا أقل القليل. بل هم مصممون على ذلك. وهو يضيف إلى ذلك أن هذا الموقف ليس مسألة تتعلق بالأخلاق، أو بالطبيعة الشخصية لبعض الأفراد، بل أن جذورها ترجع إلى " طبيعة الوضع نفسه"[2]، أي طبيعة هذه الطبقة الاجتماعية. ومن الممكن أن يقضى على تأثيرها إذا وجدت بيروقراطية ثابتة بعيدة بقدر الإمكان عن نطاق المنافسة الاقتصادية. وبالتالي يمكنها أن تخدم الدولة دون أى تدخل من أصحاب الأعمال الخاصة.

وهذه الوظيفة الأساسية للبيروقراطية فى الدولة عنصر هام فى تفكير هيجل السياسي. وقد أيد التطور التاريخى نتائجه التى توصل إليها. وإن كان ذلك على صورة مغايرة تماما لتوقعاته.

كذلك فإن هيجل حمل على القيد الثاني على حق الاقتراع. وهو القيد المتعلق بمقدار الملكية لدى المقترعين. ذلك لأن الملكية هى ذاتها العامل الذى يجعل الفرد يعارض المصلحة الكلية. ويتقيد بمصلحته الخاصة بدلا منها. أو بتعبير هيجل. إن الملكية صفة" مجردة" لا شأن لها بالخصائص الإنسانية. وهو يعلن أن التأثير السياسى لكمية الممتلكات وحدها هو ميراث سلبي من الثورة الفرنسية، ومن الواجب آخر الأمر تجاوزها من حيث هى معيار الامتيازات، أو ينبغى على الأقل أن تصبح هى" الشرط الوحيد الذى يوضع لوظيفة من أهم الوظائف السياسية"[3] ولو ألغى قيد الملكية بوصفه شرطا للحقوق السياسية لكان فى ذلك تقوية للدولة لا إضعاف لها.. ذلك لأن البيروقراطية القوية التى تجعل ذلك ممكنا، ترسى هذه الدولة على أساس أمتن بكثير من ذلك الذى تهيئه لها مصالح الملاك الصغار نسبيا.

---

[1] ص ١٦٩.

[2] ص ١٧٠.

[3] ص ١٧٧.

وقد صور هيجل الصراع بين الملك والمقاطعات فى فرتمبرج بأنه صـراع بـين" قانون الدولة العقلـى vernunftiges Staatsrecht وبـين النظـام التقليـدى للقـانون الوضعى."[1] فالقانون الوضعى ينحدر إلى مستوى نظـام بـال مـن الامتيـازات القديمـة التى يظنها الناس سارية أزليا، لا لشيء إلا لأنها ظلت سارية خلال بضع مئات من السنين.. وهو يذهـب إلى أن " القـانون الوضعـى قـد يندثـر بحـق عندمـا يفقـد ذلـك الأساس الذى هو شرط وجوده."[2] والحق أن الامتيازات القديمـة للإقطاعيـات ليـس لها من الأسـاس فـى المجتمـع الحديـث أكـثر ممـا" للقتـل وفـاء بالقربـان، والـرق، والاستبداد الإقطاعي، وسائر الفظائع الأخرى".[3] هذه أمور عفـا الزمـان، مـن حيـث هى" حقوق"_ وأصبح العقل حقيقة تاريخية منذ الثـورة الفرنسـية.. وأدى الاعـتراف بحقوق الإنسان إلى إسقاط الامتياز القديم، ووضـع أسـس" المبـادئ الدائمـة للتشـريع المستقر، والحكومة والإدارة الراسخة."[4] وفى الوقت ذاته فـإن النظـام العقلـى الـذى يناقشه هيجل هنا تنزع عنه بالتدريج مضامينه الثورية، ويلاءم بينه وبـين مقتضيـات المجتمع فى عصره. فهو يدل الآن فى نظره على أبعـد الحـدود التـى يسـتطيع هـذا المجتمع أن يكون معقولا فيها دون أن يسلب أو ينفى من حيث المبدأ.. وهو يرى أن الإرهاب الثورى عام ١٧٩٣ كان نذيرا مشئوما بأن النظام القائم ينبغى أن يصان بكـل الوسائل المكنة.. وعلى الأمراء أن يعرفـوا، " بنـاء علـى خـبرات السـنوات الخمـس والعشرين الأخيرة، الأخطار والأهوال المرتبطة بإقامة دساتير جديدة، وباتبـاع معيـار الواقع الذى يطابق الفكر."[5]

لقد امتدح هيجل، بوجه عام، محاولة تشكيل الواقع وفقا للفكر.. فذلك فى رأيه أرفع امتياز للإنسان، وهو الوسيلة الوحيدة لتجسيد الحقيقة.. ولكن حين تكون مثل هذه المحاولة مهددة لنفـس المجتمـع الـذى رحـب بـها أصـلا بوصفـها امتيـازا للإنسان، فإن هيجل يفضل الإبقاء على النظام السائد تحت أى ظرف من الظروف..

---

(1) ص ١٩٨.

(2) ص ١٩٩.

(3) الموضوع نفسه.

(4) ص ١٨٥.

(5) ص ١٦١-٢.

وهنا أيضا نستطيع أن نرجع إلى" هبز" لنرى كيف أن الحرص على النظام القائم يجمع حتى بين أشد الفلسفات تباينا: " إن الإنسان لا يمكن أن يحيا فى حالة تخلو تماما من نوع من المتاعب" ولكن" أشد المتاعب التى يمكن أن تصيب الشعب بوجه عام فى أى شكل من أشكال الحكومة. لا تكاد تكون شيئًا مذكورًا بالقياس إلى الأهوال والكوارث الفظيعة التى ترتبط بالحرب الأهلية.." ." إن من الواجب دائما تفضيل الحاضر والمحافظة عليه والنظر إليه على أنه الأحسن. ذلك لأن القيام بأي شيء يؤدى إلى هدمه هو أمر مناف لقانون الطبيعة وكذلك للقانون الوضعى الألهى."[1]

إن طغيان السلطة التى ينسبها هيجل إلى المجموع أو الكل، على الحرية الفردية. واتخاذ العنصر العقلى آخر الأمر شكل النظام الاجتماعى القائم. ليس افتقارا إلى الاتساق فى مذهبه، بل أن عدم الاتساق الظاهرى يعبر عن الحقيقة التاريخية. ويعكس اتجاهات الصراع فى المجتمع القائم على النزعة الفردية. وهو الصراع الذى يحول الحرية إلى ضرورة والعقل إلى سلطة. والواقع أن" فلسفة الحق (القانون)" عند هيجل تدين بصلاحيتها، إلى حد غير قليل ، لقدرة تصوراتها الأساسية على استيعاب متناقضات هذا المجتمع واستبقائها عن وعى ومتابعتها حتى النهاية المريرة.. فهذا الكتاب رجعى بقدر ما كان النظام الاجتماعى الذى تعكسه رجعيا، وتقدمى بقدر ما كان هذا النظام تقدميا.

ومن الممكن التخلص من بعض من أخطر مظاهر سوء الفهم، التى تضفى غموضا على كتاب" فلسفة الحق(القانون)" إذا تأملنا- ببساطة- موقع هذا الكتاب فى مذهب هيجل.. فالكتاب لا يعالج العالم الثقافى بأكمله. إذ أن مجال الحق ليس إلا جزءا من المجال الروحى، أعنى ذلك الجزء الذى يصفه هيجل بأنه روح موضوعية. وهو بالاختصار لا يعرض أو يعالج الحقائق الثقافية للفن والدين والفلسفة، التى هى تجسد للحقيقة النهائية فى نظر هيجل .. وهكذا فإن المركز الذى تحتله "فلسفة الحق(القانون)" فى المذهب الهيجلى يجعل من المستحيل النظر إلى الدولة، وهى أعلى حقيقة فى مجال الحق" القانون"، على أنها أعلى حقيقة فى المذهب.

---

[1] هبز: لفياثان Leviathan فى" أعمال هبز Works"، نشرها Molesworth، المجلد الثالث، ص ١٧٠، ٥٤٨.

بأسره. فحتى ذلك التأليه المؤكد الذى كان هيجل ينظر بـه إلى الدولـة. لا يمكنـه أن يلغى حقيقة قاطعة. هـى أنـه أخضـع الـروح الموضوعيـة للـروح المطلقـة. والحقيقـة السياسية للحقيقة الفلسفية.

ولقد أعلن هيجل فى تصدير هذا الكتاب مضمونه الـذى سيأتي فيمـا بعـد. وقد هاجم الكثيرون هذه المقدمة على أساس أنها وثيقة تعبر عن أقصى قدر من الذلـة والعبودية تجاه عـهد عـودة الملكيـة. وعـن عـداء صـارخ لكـل الاتجاهـات التقدميـة المتحررة فى ذلك العصر.. وأشار موجهو هذا الاتهام. تـأييدا لـه. إلى تنديـد هيجـل بأحد زعماء حركة الشـباب الألمـانى فـى أول عـهدها وهـو" فريـز J.F.Fries". وإلى دفاعـه عـن قـرارات كارلسباد Karlsbader Beschlüsse(١٨١٩). التـى أدانـت بالجملة كل عمل أو تصريح متحرر(ووصفتـه بالديماجوجيـة. وهـو وصـف للتشـهير كان شائعا عندئذ). ودفاعه عن تشـديد الرقابـة. وعـن قمـع الحريـات الاكاديميـة. والحد من كل الاتجاهات الرامية إلى تحقيق نـوع مـن الحكومـة النيابيـة الحقيقيـة.. وليس من شك فى أنه لا يوجد مبرر لموقف هيجل الشخصى فى ذلـك الوقـت .. أمـا فى ضوء الوضع التاريخى، وبخاصة التطور الاجتماعى والسياسى التالى، فإن موقفه. والمقدمة بأسرها. تصبح لهما دلالة مختلفة كل الاختلاف.. ولابد لنا مـن أن نبحـث بإيجاز طبيعة المعارضة الديمقراطية التى كان هيجل ينتقدها.

لقد انبعثت الحركة مـن خيبـة أمـل البورجوازيـة الصغـيرة واسـتيائها بعـد حرب ١٨١٣– ١٨١٥.. فقد اقترن تحرير الدول الألمانية من الحكم الفرنسى برجعيـة استبدادية.. ولم يتحقق الأمل فى الاعتراف السياسى بحقوق الشعب، والحلـم الـذى كان يراود الألمان باقامه دستور سليم.. وكان رد الفعل هو ظـهور موجـة مـن الدعايـة من أجل الوحدة السياسية للأمة الألمانية، وهى دعايـة كـانت تتضمـن إلى حـد غـير قليل عداء ليبراليا صادقا لعهد الطغيان الذى توطـدت أركانـه حديثـا.. ومـع ذلـك. فنظـرا إلى أن الطبقـات العليـا كـانت قـادرة علـى الاحتفـاظ بمركزهـا داخـل الإطـار الاستبدادي، ونظرا إلى عدم وجـود طبقـة عاملـة منظمـة، فـإن الحركـة الديمقراطيـة كانت إلى حد بعيد تعبيرا عن روح السـخط مـن جـانب البورجوازيـة الصغـيرة التـى وقفت عاجزة لا سلطان لها.. وظهر التعبـير الصريـح عـن هـذا السـخط فـى برنـامج

الجماعات الطلابية. (البورشنشافتن Burschenschaften). وفى الجماعة التى مهدت لها الطريق، وهى" النوادى الرياضية Turnvereine " ولقد كثر حديث هذه الجماعات عن الحرية والمساواة. ولكن هذه كانت حرية تشكل امتيازا مقصورا على الجنس التيوتونى وحده، ومساواة تعنى تعميم الفقر والحرمان.

وكان ينظر إلى الثقافة على أنها من أسلحة الأغنياء والأجانب. هدفها إفساد الشعب وإفقاده خشونته وصلابته. وكانت كراهية الفرنسيين مقترنة لديهم بكراهية اليهود والكاثوليك و"النبلاء".. ولقد كانت الحركة تنادى" بحرب ألمانية" بالمعنى الصحيح، حتى تستطيع ألمانيا أن تكشف عن" الثراء الزاخر لقوميتها". وكانت تطالب " بمخلص" يحقق الوحدة الألمانية. وهو شخص" يغتفر له الشعب كل خطاياه". وكانت الحركة تحرق الكتب وتهاجم أصحاب العقائد الأخرى. وتظن نفسها فوق القانون والدستور لأنه" ليس ثمة قانون للقضية العادلة." [1] وكانت تنادى بضرورة بناء الدولة" من أسفل". عن طريق الحماسة الخالصة للكتل الجماهيرية. وبأن تحل الوحدة" الطبيعية" للشعب محل النظام المتدرج. المتفاوت. للدولة والمجتمع.

وليس من العسير أن يتعرف المرء فى هذه الشعارات" الديمقراطية" على أيديولوجية الاتحاد الشعبى" Volksgemeinschaft" الفاشية. والواقع أن العلاقة بين الدور التاريخى" للبورشنشافتن"- بما تتسم به من عنصرية وعداء للعقلانية. وبين الاشتراكية الوطنية النازية، أوثق بكثير من علاقة موقف هيجل بهذه الأخيرة.. فقد ألف هيجل كتابة" فلسفة الحق(القانون)" بوصفه دفاعا عن الدولة ضد هذه الأيديولوجية الديمقراطية المزعومة، التى رأى فيها تهديدا للحرية أخطر من استمرار حكم السلطات القائمة .. وليس من شك فى أن كتابه أدى إلى تقوية نفوذ هذه السلطات. وساعد بذلك الرجعية التى كانت منتصرة من قبل. ولكن هذا الكتاب تحول. بعد وقت قصير نسبيا، إلى سلاح ضد الرجعية.. ذلك لأن الدولة التى كان

---

[1] انظر: تريتشكه: التاريخ الألمانى فى القرن التاسع عشر:
Henrich von Treitschke: Deutsche Geschichte im Neunzehnten Jahrhundert
الطبعة الثالثة ١٨٨٦، المجلد الثانى، ص ٣٨٣-٤٤٣، وبخاصة ص ٣٨٥، ٣٩١، ٤٢٧، ٤٣٩.

هيجل يقصدها كانت دولة تحكمها معايير العقل النقدى والقوانين التى تسرى على نحو شامل. وفى هذا يقول إن معقولية القانون هى العنصر الحيوى للدولة الحديثة.." إن القانون هو العلامة الحقيقة التى تكشف الأعوان والأصدقاء المزيفين لما يسمى بالشعب." [1] وسوف نرى أن هيجل ظل يسير على أساس هذا المبدأ حتى مرحلة النضج فى فلسفته السياسية. والحق أنه ليس ثمة تصور أبعد عن مسايرة الأيديولوجية الفاشية من ذلك الذى يبنى الدولة على قانون كلى عقلى يصون مصالح كل فرد. أيا كانت الصفات العارضة التى يتسم بها مركزه الطبيعى والاجتماعى.

وفضلا عن ذلك فان هجوم هيجل على الخصوم الديمقراطيين لعهد عودة الملكية. لا يمكن أن ينفصل عن نقده الأشد حدة للممثلين الرجعيين للنظرية العضوية فى الدولة.. فنقده للحركة الشعبية Volksbewegung يرتبط بصراعه ضد كتاب فون هالر K.Lvon Haller إصلاح علم السياسة Restauration der Staatwissenschft (الذى نشر لأول مرة عام ١٨١٦). وهو كتاب كان له تأثير كبير فى الرومانتيكية السياسية فى ألمانيا.. فى هذا الكتاب نظر هالر إلى الدولة على أنها واقعة طبيعية. ونتاج إلهى فى الوقت ذاته. وعلى هذا الأساس فقد قبل دون تبرير حكم القوى على الضعيف. وهو ما تنطوى عليه ضمنا كل دولة. ورفض أى تفسير للدولة على أنها تمثل حقوقا لأفراد أحرار منظمة قانونا. أو على أنها تخضع لمطالب العقل البشرى.. وقد وصف هيجل موقف هالر بأنه ليس أقل من" تعصب أعمى. وبلاهة عقلية. ونفاق"[2]. فإذا كانت القيم الطبيعية المزعومة. لا قيم العقل. هى المبادئ الأسياسية للدولة. فعندئذ تحل العشوائية والظلم والعنصر البهيمى فى الإنسان محل المعايير العقلية للتنظيم الإنسانى.

لقد اتفق كل من الخصوم الديمقراطيين والإقطاعيين للدولة على رفض حكم القانون. وفى مقابل الاثنين معا ذهب هيجل إلى أن حكم القانون هو الشكل السياسى السليم الوحيد للمجتمع الحديث. فالمجتمع الحديث. فى رأيه. ليس جماعة

---

(١) " فلسفة الحق(القانون) ترجمة S.W,Dyde الناشر George Bell and sons لندن ١٨٩٦، ص٢٣ من المقدمة .

(٢) المرجع نفسه، القسم ٢٥٨، ص ٢٤٤، الهامش.

طبيعية. وليس نظاما من الامتيازات المنوحة من مصدر إلهي. وإنما يقوم على المنافسة العامة لملاك أحرار يكتسبون مركزهم في العملية الاجتماعية ويحتفظون به عن طريق نشاطهم الذى يعتمدون فيه على أنفسهم.. إنه مجتمع لا يحرص فيه الناس على الصالح العام. ولا يحققون مصلحة" الكل"، إلا بالصدفة العمياء. وعلى ذلك فإن التنظيم الواعي للصراعات الاجتماعية بواسطة قوة تعلو على تعارض المصالح الخاصة، وتحافظ مع ذلك عليها كلها، هو وحده الكفيل بتحويل ذلك المجموع الكلى الفوضوى للأفراد إلى مجتمع قائم على أسس عاقلة، والوسيلة التى تحقق هذا التحويل هى حكم القانون.

وفى الوقت ذاته رفض هيجل النظرية الاجتماعية فى ذاتها، وأنكر أن تكون لها قيمة فى الحياة السياسية. فحكم القانون فى متناول أيدينا؛ وهو متجسد فى الدولة. ويشكل التحقق التاريخى السليم للعقل، وما أن يقبل المرء النظام القائم على هذا النحو. ويرضى به. حتى تصبح النظرية السياسية بلا جدوى. إذ أن" النظريات تضع نفسها الآن فى مقابل النظام الموجود. وتدعى أنها صحيحة وضرورية بصفة مطلقة." [1] لقد كان لزاما على هيجل أن يتخلى عن النظرية لأنه كان يرى أن النظرية نقدية بالضرورة، ولا سيما فى الصورة التى اتخذتها فى التاريخ الغربى. فمنذ ديكارت، كان المفكرون يزعمون أن النظرية تستطيع إصلاح البناء العقلى للكون، وأن العقل يستطيع بجهوده الخاصة أن يصبح معيارا للحياة الاجتماعية.. وهكذا كانت المعرفة النظرية والعقلية للحقيقة تتضمن اعترافا بأن الواقع، الذى لم تصل بعد إلى المستوى المطلوب، مفتقر إلى الحقيقة.. فالطبيعة الناقصة للواقع الموجود أزعمت النظرية على أن تتجاوزه، وعلى أن تصبح مثالية.. ولكن التاريخ، كما يقول هيجل الآن، لم يقف ساكنا؛ فقد وصلت البشرية إلى مرحلة أصبحت فيها كل وسائل تحقيق العقل متوافرة. والدولة الحديثة هى التجسد الفعلى لهذا التحقيق. ومن هنا فإن أى استمرار فى تطبيق النظرية على السياسة بعد الآن، يجعل النظرية خيالية طوباوية. أي أنه حين ينظر إلى النظام القائم على أنه عقلى، تكون المثالية قد بلغت غايتها ونهايتها.ومنذ ذلك الحين يتعين على الفلسفة

[1] المرجع نفسه، ص ٢٠ من المقدمة الهامش.

السياسية أن تمتنع عن تعليم النـاس مـا ينبغـى أن تكـون عليـه الدولـة.. إن الدولـة موجودة، وهى عقلية، وهذا هـو مسك الختـام. ويضيـف هيجـل أن فلسـفته سـوف تدعو، بدلا من ذلك، إلى وجوب الاعتراف بالدولـة بوصفـها عالمـا أخلاقيـا كـاملا وهنا تصبح مهمة الفلسفة هى" المواءمة بين الناس وبين ما هو متحقق فعلا".

وإنها لمواءمة غريبة بحق! إذ لا يكاد يوجد عمل فلسفى يكشف، على نحو أوضح، عن المتناقضات الحادة للمجتمع الحديث، أو يبدو أكثر منه رضـاء عـن هـذه المتناقضات التى يعد الرضا عنها أمرا شاذا بحق.. والواقـع أن نفـس" المقدمـة" التى ينبذ فيها هيجل النظرية النقديـة، تبـدو كأنـها تدعـو إلى كشـف هـذه المتناقضـات، وذلك إذ تؤكد" الصراع بين ما هو كائن وما ينبغى أن يكون".

لقد قال هيجل إن المضمون الذى يشير إليه العقل أصبح قريـب المنـال. فلـم يعد من الممكن أن يظل تحقيق العقل مهمة الفلسـفة وحدهـا، ولا أصبـح مـن الممكـن السماح لهذه المهمة بأن تتبدد فى تأملات خيالية طوباوية.. بـل أن المجتمـع، كمـا هو متكون فعلا، قد أنضـج الشـروط الماديـة اللازمـة لتغيـيره بحيـث يمكـن، بصـورة نهائية قاطعة، إظهار الحقيقة التى تنطوى عليها الفلسفة فى باطنها.. ففى الإمكـان الآن إدراك أن الحرية والعقل أكثر من مجرد قيـم باطنـة.. إن الوضـع القـائم للواقـع هو" هجين" ينبغى توليده، هو عالم من البؤس والظلـم، ولكـن فـى هـذا العـالم ذاتـه تزدهر إمكانات العقل الحر.. ولقد كان إدراك هذه الإمكانات هو وظيفة الفلسـفة مـن قبل، أما بلوغ النظام الصحيح للمجتمع فأصبح الآن وظيفة العقل العملى.. لقد عـرف هيجل أن" شكلا من أشكال الحياة قد أصبح عتيقـا"، وأن مـن المحـال أن تسـتطيع الفلسفة تجديد شبابه[1]. وقد حددت الفقرات الختامية فى" المقدمـة" اتجـاه كتـاب" فلسـفة الحق(القانون)" بأسره. فهذه الفقرات مظهر استسلام إنسان يعلم أن الحقيقـة التى يمثلها قد قاربت نهايتها، وأنه لم يعد فى وسعها إنعاش العالم وجعـل الحيـاة تسرى فى أوصاله.

---

[1] المرجع نفسه، ص ٣٠ من المقدمة.

كذلك لم يكن فى وسعها جعل الحياة تسرى فى أوصال القوى الاجتماعية التى كان يفهمها ويمثلها.." ففلسفة الحق (القانون)" هى فلسفة مجتمع الطبقة الوسطى وقد وصل إلى تمام وعيه الذاتى.. وهى تحتفظ فى داخلها بالعناصر الإيجابية والسلبية لمجتمع أصبح ناضجا. ويدرك عن وعى كامل حدوده التى لا يستطيع أن يتعداها. ولقد أعاد هيجل فى" فلسفة الحق(القانون)" تطبيق كل التصورات الأساسية للفسلفة الحديثة على الواقع الاجتماعى الذى انبثقت هذه التصورات منه. واتخذت كلها مرة أخرى شكلها العينى. واختفى طابعها التجريدي الميتافيزيقى. وبرز مضمونها التاريخى الفعلى.. وظهر الآن بوضوح أن مفهوم الذات(الأنا) يرتبط ارتباطا باطنا بالإنسان الاقتصادى المنعزل. وأن مفهوم الحرية يرتبط بالملكية. ومفهوم العقل بالافتقار إلى الكلية أو العمومية الحقيقية فى عالم المنافسة. وأصبح القانون الطبيعى الآن قانونا للمجتمع القائم على التنافس- وليس كل هذا المضمون الاجتماعى نتاجًا لتفسير متعسف. أو لتطبيق خارجى لهذه التصورات. بل هو الصورة النهائية التى يتكشف عليها منعاها الأصلى.. والواقع أن" فلسفة الحق (القانون)"، فى جذورها، مادية النظرة.. فهيجل يكشف فى فقرة تلو الفقرة. عن البناء الأدنى الاقتصادى والاجتماعى لتصوراته الفلسفية.. صحيح أنه يستمد كل الحقائق الاجتماعية والاقتصادية من الفكرة. غير أنه يفهم الفكرة من خلال هذه التصورات ويجعلها تحمل طابعها فى كل لحظاتها.

إن كتاب" فلسفة الحق(القانون)" لا يقدم نظرية محددة فى الدولة.. وهو ليس مجرد استنباط فلسفى للحق. والدولة. والمجتمع، وليس تعبيرا عن آراء هيجل الشخصية فى حقيقتها.. بل أن أهم ما فى الكتاب هو أن التصورات الأساسية للفلسفة الحديثة تتحلل فيه وتنفى ذاتها. وتشارك فى مصير المجتمع الذى تفسره. وهى تفقد طابعها التقدمى، ولهجتها المتفائلة. وتأثيرها النقدى، وتتخذ طابع الهزيمة والخذلان. وسوف ينصب جهدنا على تتبع هذه الأحداث الداخلية فى الكتاب. لا على عرض بنائه المنهجى.

يضع هيجل في" المقدمة" الإطار العام الـذي يمـهد لعـرض موضـوع الحـق، والمجتمع المدني، والدولة.. فعالم الحـق هـو عـالم الحريـة.[1] والـذات المفكـرة هـي الوجود الحر. فالحرية صفة لإرادتها.. والإرادة هـي التـي تكـون حـرة، بحيـث أن الحرية هي جوهرها وماهيتها[2]. على أنه لا ينبغي النظـر إلى هـذا القـول علـى أنـه مناقض لختام كتاب" المنطق"، الذي جاء فيه أن الفكر هو المجال الوحيد للحرية.. ذلك لأن الإرادة" طريقة خاصة في التفكير"، أعني أنها هي" التفكير وقـد ترجـم إلى لغة الواقع. وأصبح عملا.. وفي استطاعة الفرد، عن طريـق أرادتـه، أن يتحكـم فـي أفعالـه وفقـا لعقلـة الحـر.. فمجـال الحـق بأكملـه، أعنـي حـق الفرد، والأسـرة، والمجتمع، والدولة، يستمد من الإرادة الحرة للفرد وينبغـي أن يكـون مطابقـا لهـا.. وهكذا يمكن القول أننا حتى الآن نعيد تأكيد النتائج التـي توصـل إليـها هيجـل فـي كتاباته السابقة. وهي أن الدولة والمجتمع ينبغي أن يشـيدا بواسـطة العقـل النقـدي للفرد المتحرر.. ولكن هيجل سرعان ما يثير شكوكا حول هذه النقطة. فالفرد المتحـرر في المجتمع الحديث ليس قادرا على مثل هذا التشـييد، وإرادتـه، التـي تعـبر عـن مصالح خاصة. لا تتضمن ذلك" الشمول" الذي يتيح أساسا مشتركا للصـالح الخـاص والصالح العام.. إن الإرادة الفردية ليست بذاتها جزءا لا يتجزأ من" الإرادة العامـة". ولهذا السبب ينبغي إنكار الأساس الفلسفي للعقد الاجتماعي.

إن الإرادة وحدة تجمع بين وجهين مختلفتين أو لحظتين مختلفتـين: الأولى هي قدرة الفرد على التجرد من أي شرط أو وضـع محـدد، والعـودة، بعـد نفيـه، إلى التحرر المطلق للأنا الخالص[3]، والثانية هي الفعـل الـذي يختـار فيـه الفـرد بحريـة شرطا أو وضعا عينيا، ويؤكد وجوده بوصفه أنـا جزئيـا، محـدودا[4]. ويطلـق هيجـل على اللحظة الأولى من هاتين اسم الوجـه الكلـي لـلإرادة. لأن الأنـا فيـها، بتجـرده الدائم من كل وضع متعين، وسلبه الدائـم لـه، يؤكـد فيـها هويتـه فـي مقـابل تنـوع

(1) القسم ١، ملحق.

(2) القسم ٤.

(3) القسم ٥.

(4) القسم ٦.

حالاته الجزئية. أى أن الأنا الفردى هو كلى حقيقى. بمعنى أنه يستطيع التجرد من كل وضع جزئى والعلو عليه، ويظل خلال ذلك فى وحدة مع ذاته. أما المعني الثاني فيعترف بأن الفرد لا يمكنه فى الواقع أن ينفى كل وضع جزئى. بل لابد له من اختيار وضع ما، يواصل فيه حياته. وبهذا المعنى يكون أنا جزئيا.

ويؤدى الاستقرار عند أى وجه من وجهي الإرادة هذين إلى حرية سلبية. فإذا تجرد الفرد من كل حالة جزئية. وانسحب إلى مجال الإرادة الخالصة للأنا. فسوف تظل إرادته ترفض على الدوام كل الأشكال الاجتماعية والسياسية القائمة. وتصل إلى ما يشبه الحرية والمساواة المجردتين اللتين كانت الثورة الفرنسية تمجدهما. وهذا بعينه هو ما حدث فى نظرية الدولة والمجتمع عند رو سو. وهى النظرية التى افترضت حالة أصلية للإنسان تكون فيها الوحدة الحية هى الفرد المجرد، الذى يملك صفات معينة مختارة اعتباطا، كالخير والشر، والملكية الخاصة أو عضوية جماعة لا تتمتع بأية ملكية خاصة. وما إلى ذلك.. وهكذا يقول هيجل أن رو سو جعل" إرادة وروح الفرد الجزئي فى تقلباته الشخصية.. هى الأساس الجوهري الأول" فى المجتمع[1].

إن مفهوم الإرادة عند هيجل يهدف إلى إثبات أن للإرادة طابعا مزدوجا. قوامه استقطاب أساسي بين العنصرين الجزئى والكلى.. وهو يهدف أيضا إلى بيان أن هذه الإرادة لا تكفى لكى ينبثق منها نظام اجتماعى وسياسي. بل أن هذا النظام يقتضى عوامل أخرى لا يمكن التوفيق بينها وبين الإرادة إلا عن طريق المسار الطويل للتاريخ.. فإرادة الفرد الحرة تؤكد بالضرورة مصلحته الخاصة، ومن ثم لا تستطيع أبدا، بذاتها، أن ترغب فى الصالح العام أو المشترك.. فهيجل يوضح مثلا أن الشخص الحر يصبح مالكا يقف، بهذا الوصف، ضد الملاك الآخرين.. فإرادته بطبيعتها" متعينة" بدوافعه ورغباته وميوله المباشرة، وهى موجهة إلى إشباعها.[2] والإشباع يعنى أنه جعل هدف إرادته موضوعا خاصا به.. فهو لا يستطيع تحقيق رغباته إلا عن طريق الاستحواذ على الأشياء التى يرغبها، وبذلك يحول بين الأفراد

---

[1] القسم ٢٩، ص ٣٥.

[2] القسم ١١.

الآخرين وبين استخدام هذه الأشياء والتمتع بها.. وتتخذ إرادته بالضرورة شكل الفردية Einzelheit "[1]. فالموضوع هو بالنسبة إلى الأنا شيء يمكن أن يكون أولا يكون ملكي".[2] وليس في طبيعة الإرادة الفردية أى شيء يمكنه تجاوز هذا التقابل بين" ملكي" و" ملكك". والجمع بين الاثنين في ثالث مشترك.. وإذن فالإرادة الحرة في بعدها الطبيعي، هي الانطلاق الذي يستبيح كل شيء، والذي يظل مرتبطا على الدوام بعمليات الاستحواذ التعسفية[3].

هنا نجد مثلا أول لتوحيد هيجل بين قانون طبيعي وقانون المجتمع القائم على المنافسة. فهو يتصور" طبيعة" الإرادة الحرة على نحو يجعلها تشير إلى شكل تاريخي للإرادة، هو الفرد بوصفه مالكا، بحيث تمثل الملكية الفردية أول تحقق للحرية[4].

فكيف إذن يتسنى للإرادة الفردية، التي تعبر عن المطالب الموزعة بين ما هو" ملكي" وما هو" ملكك"، كيف يتسنى لها على أى نحو أن تصبح إرادة ما هو" ملكنا"، وتعبر بذلك عن مصلحة مشتركة؟ إن فرض العقد الاجتماعي لا يستطيع أن يقدم إلينا الرد، إذ أن أى عقد بين الأفراد لا يمكنه ان يعلو على عالم القانون الخاص. ولابد أن يؤدى الأساس التعاقدي الذي يفترض وجوده للدولة والمجتمع، إلى جعل الكل خاضعا لنفس الطبيعة التعسفية التي تتحكم في المصالح الخاصة.. وفي الوقت ذاته لا يمكن أن تبنى الدولة ذاتها على أى مبدأ ينطوى على إلغاء حقوق الفرد.. والواقع أن هيجل دافع بصلابة عن هذه القضية التي نادت بها كل فلسفة سياسية للطبقة الوسطى الصاعدة، إذ كان قد انقضى الوقت الذي يمكن أن يقال فيه عن دولة الحكم المطلق التي وصفها هبز في" اللفياثان" بأنها خير ما يحفظ مصالح الطبقة الوسطى الجديدة.. فمنذ ذلك الحين أثمرت عملية التنظيم الصارم الطويلة، وأصبح الآن هو الوحدة الحاسمة للنظام الاقتصادي، والأهم من ذلك أنه

---

(1) القسم ١٢.

(2) القسم ١٤، ص ٢٤.

(3) القسم ١٥.

(4) القسم ٤١ وما يليه.

أصبح الآن يطالب بحقوقه فى النظام السياسـى.. وقد أخذ هيجل على عاتقه أن يعرض هذا المطلب. وظل يدافع عنه فى جميع مواضع نظريته السياسية.

لقد ذكرنا أن هيجل يصور" كلية" الإرادة بأنها كلية للأنا. ويعنى بذلك أن الكلية تنحصر فى أن الأنا يدمج كل أحوال حياته فى هويته الذاتية.. ويؤدى هذا الرأي إلى نتيجة فيها مفارقة: إذ أن الكلى يوضع فى أشد عناصر الإنسان فردية. أى فى الأنا. ولو نظرنا إلى هذه العملية من وجهة النظر الاجتماعية لوجدناها مفهومة تماما.. ذلك لأن المجتمع الحديث لا يوحد الأفراد بحيث يمكنهم القيام بأوجه نشاط تجمع بين الاستقلال الذاتى من جهة. وبين التضافر من أجل تحقيق مصلحة الجميع من جهة أخرى.. أى أنهم لا يقومون بنشاط جماعى يرددون فيه صورة مجتمعهم ترديدا واعيا.. فإذا ما كان الوضع السائد على هذا النحو. فإن المساواة المجردة للأنا الفردى تصبح هى الملاذ الوحيد للحرية. والحرية التى يرغب فيها هذا الأنا حرية سلبية. أعنى سلبا دائما للكل. أما الوصول إلى حرية إيجابية فيقتضي أن يخرج الفرد عن مجال مصلحته الشخصية. الذى هو أشبه بمجال الذرة الروحية المقفلة على ذاتها. ويستقر فى مجال ماهية الإرادة. التى لا تهدف إلى غاية خاصة معينة. بل تستهدف الحرية بما هى كذلك. فلابد أن تصبح إرادة للحرية العامة.. غير أنها لا تستطيع أن تكون كذلك إلا إذا كان قد أصبح حرا بالفعل.. فإرادة الإنسان الذى هو ذاته حر، هى وحدها التى تستهدف الحرية الإيجابية.. ويضع هيجل هذه النتيجة فى صيغة شديدة الإيجاز والغموض، هى القائلة أن" الحرية تريد الحرية" أو أن " الإرادة الحرة.. تريد الإرادة الحر"[1].

هذه الصيغة تضم الحياة التاريخية العينية فيما يبدو أنه إطار فلسفى مجرد. فليس من" يريد الحرية" هو أى فرد، بل هو الفرد الحر– أى أن الحرية فى صورتها الحقة لا يمكن أن يعترف بها ويريدها إلا فرد هو بالفعل حر، والمرء لا يستطيع معرفة الحرية إلا بامتلاكها: فلابد أن يكون حرا لكى يصير حرا.. وليست الحرية مجرد مركز يتمتع به، بل هى سلوك يقوم به بوصفه ذاتا واعية بنفسها.. وطالما لم يكن يعرف الحرية، فإنه لا يستطيع بلوغها بذاته؛ بل أن افتقاره إلى الحرية قد

---

[1] القسم ٢١، ملحق، ص ٣٠، القسم ٢٧، ص ٣٤.

يصل إلى حد أنه يختار عبوديته أو يرضى بها طوعا.. وفى هذه الحالة لا يكون لديه اهتمام بالحرية، وينبغى أن يجيء تحرره ضد إرادته.. وبعبارة أخرى فإن فعل التحرر يؤخذ من أيدى الأفراد الذين لا يستطيعون، بسبب الأغلال التى تقيدهم، أن يختاروه بوصفه طريقهم الخاص.

إن مفهوم الحرية فى" فلسفة الحق(القانون)" يعود بنا إلى الوراء إلى العلاقة الأساسية بين الحرية والفكر، كما عرضت فى كتاب" المنطق".. وهو الآن يبين بوضوح أن جذور هذه العلاقة ترجع إلى البناء الاجتماعى، كما يكشف عن الارتباط بين المثالية ومبدأ الملكية.. وفى خلال العرض التحليلى الذى يقدمه هيجل، تفقد فكرته مضمونها النقدى، وتصبح لها وظيفة التبرير الميتافيزيقى للملكية الخاصة.. وسوف نحاول الآن أن نتتبع هذا الاتجاه فى مناقشته للموضوع.

إن العملية التى" تطهر" بها الإرادة ذاتها إلى حد تصبح معه راغبة فى الحرية، هى العملية الشاقة، عملية التعلم بواسطة التاريخ.. والتعلم نشاط للفكر ونتاج له." إن الوعى الذاتى، الذى يطهر موضوعه أو مضمونه أو غايته، ويرتفع به إلى مستوى الكلية والشمول، هو الفكر وقد تحول بذاته إلى إرادة. وهذه هى النقطة التى يظهر عندها بوضوح أن الإرادة لا تكون صحيحة وحرة إلا بوصفها عقلا مفكرا." [1] فحرية الإرادة تتوقف على الفكر، وعلى معرفة الحقيقة.. والإنسان لا يمكنه أن يكون حرا إلا عندما يعرف إمكاناته..فالعبد ليس حرا لسببين: أولهما أنه فى حالة عبودية فعلية، وثانيهما أنه لم يجرب الحرية ولم يعرفها.. والأخلاقية وكل صور الأخلاق الاجتماعية." [2] ولنقل أن كتاب" المنطق" قد أسس الحرية على الفكر، أما كتاب" فلسفة الحق" فإنه توصل، وهو يستعيد هذا الموضوع، إلى الشروط الاجتماعية والتاريخية لهذه النتيجة.. فالإرادة تكون حرة إذا كانت" معتمدة على ذاتها تماما" لأنها لا تشير إلى شيء ما عدا ذاتها، بحيث تتخلص من كل اعتماد على أى شيء آخر." [3]

---

(1) القسم ٢١، ص ٢٩- ٣٠.

(2) القسم ٢١، ص ٣٠.

(3) القسم ٢٣، ص ٣١.

إن الإرادة، بحكم طبيعتها ذاتها، تستهدف تملك موضوعها، وجعل هذا الموضوع جزءا من وجودها الخاص.. وهذا شرط ضرورى للحرية الكاملة. غير أن الأشياء أو الموضوعات المادية تضع حدا قاطعا لهذا التملك.. فهى أساسا، خارجية بالنسبة إلى الذات المتملكة، ومن هنا كان تملكها بالضرورة ناقصا. والموضوع الوحيد الذى يمكن أن يصبح ملكًا لى بأكمله هو الموضوع الذهنى، إذ ليست له حقيقة مستقلة بمعزل عن الذات المفكرة .. "إن الذهن هو الذى يمكننى أن أتملكه بأكمل صورة ممكنة"[1]. ويختلف التملك الذهنى عن ملكية الأشياء المادية فى أن الموضوع الذى نفهمه ونضمه إلينا ذهنيا لا يظل خارجا عن الذات.. وهكذا فإن التملك يكتمل بالإرادة الحرة، التى تمثل تحقق الإرادة فضلا عن اكتمال التملك.

ولقد سبق أن انتهى كتاب" المنطق" إلى أن قوام الحرية هو أن تكون للذات سلطة كاملة على ما هو" آخر" بالنسبة إليها.. والصورة العينية لهذه الحرية هى الملكية الدائمة.. وبذلك يكتمل التوحيد بين مبدأ المثالية ومبدأ الملكية. والواقع أن هيجل يمضى فى هذا التوحيد بحيث يجعله توحيدا تاما فى فلسفته، فهو يذكر أن" الإرادة هى وحدها المطلقة التى لا تحد، على حين أن كل الأشياء الأخرى، على عكس الإرادة، نسبية فحسب.. وما التملك فى أساسه إلا إظهار سيادة إرادتى بالنسبة إلى الأشياء، عن طريق بيان أنها غير مكتملة بذاتها، وليس لها هدف خاص بها.. وهذا ما يتحقق حين أضع فى الموضوع غاية أخرى غير تلك التى كانت له فى البداية.. فعندما يصبح الكائن الحى(يشير هيجل فى هذا السياق إلى مثال الحيوان بوصفه موضوعا ممكنا للإرادة) ملكا لى، تصبح له نفس أخرى غير تلك التى كانت له، إذ أنني أعطيه إرادتي.)[2] وينتهى هيجل من ذلك إلى أن" الإرادة الحرة إذن هى المثالية التى ترفض الاعتراف بأن الأشياء، على نحو ما هى عليه، يمكن أن تكون مكتملة بذاتها".

فهنا يفسر مبدأ المثالية، القائل أن الوجود الموضوعى يتوقف على الفكر،بأنه أساس طابع التملك الذى تتسم به الأشياء بالقوة، وفى الوقت ذاته فإن

---

[1] القسم ٥٢.

[2] القسم ٤٤، ملحق، ص ٥١-٥٢.

أكثر أشكال الوجود حقيقة. وهو الذهن. هو الذى تتصور المثالية أنه يحقق فكرة التملك.

إن تحليل هيجل للإرادة الحرة يجعل للملكية مكانا فى تكوين الفرد ذاته. أى فى إرادته الحرة. فالإرادة الحرة تظهر إلى الوجود بوصفها الإرادة الخالصة للحرية. وتلك هى" فكرة الحق"، التى هى فى هوية مع الحرية بما هى كذلك.. ولكنها ليست إلا فكرة الحق والحرية.. ويبدأ تجسد هذه الفكرة عندما يؤكد الفرد المتحرر أرادته بوصفها إرادة تملك ." هذه المرحلة الأولى للحرية هى ما سنعرفه على أنه ملكية." [1]

والطريقة التى تتم بها عملية استنباط الملكية من ماهية الإرادة الحرة، فى المناقشة التى يقوم بها هيجل، هى طريقة تحليلية.. فما يفعله هو أنه يستخلص ما يترتب على استنتاجاته السابقة المتعلقة بالإرادة.. ففى البداية تكون الإرادة الحرة هى" الإرادة المنفردة لذات"، وتكون حافلة بالأهداف الموجهة نحو عديد من موضوعات عالم ترتبط به الذات بوصفها فردا مستحوذا متفردا .. ويصبح الفرد حرا بالفعل فى عملية اختيار لإرادته عن طريق استبعاد الآخرين من موضوعات إرادته وجعل هذه الموضوعات خاصة به وحده.. وبفضل الإرادة المتفردة المستحوذة للذات، تصبح هذه الذات" شخصا"، أى أن الشخصية تبدأ حين تكون للمرء قدرة واعية بذاتها على أن يجعل من موضوعات إرادته موضوعات يملكها[2].

ولقد أكد هيجل أن الفرد لا يكون حرا إلا عندما يعترف به حرا، وأن هذا الاعتراف لا يمنح له إلا عندما يكون قد برهن على حريته. وفى وسع الفرد أن يقدم هذا البرهان بأن يوضح ما لديه من قدرة على موضوعات إرادته، وذلك بأن يتملكها ويكتمل فعل التملك عندما يقره الأفراد الآخرون أو" يعترفون" به[3].

كذلك رأينا أن جوهر الذات، فى نظر هيجل، يكمن فى" سلبية مطلقة"، من حيث أن الأنا يسلب أو ينفى الوجود المستقل للموضوعات ويحولها إلى وسائط

---

(1) القسم ٣٣، ملحق، ص ٤١.

(2) القسم ٣٩.

(3) القسم ٤٤، ص ٥١.

لتحقيق ذاته.. وهنا يظهر نشاط صاحب الملكية على أنه هو القوة الدافعة لعملية السلب هذه.." إن للمرء الحق في توجيه إرادته نحو أي موضوع. بوصفه غايته الحقيقية الإيجابية.. وعلى هذا النحو يصبح الموضوع ملكا له.. ولما لم تكن لهذا الموضوع في ذاته غاية. فإنه يتلقى معناه وروحه من إرادة هذا الإنسان.. فللإنسان حق مطلق في أن يستحوذ على كل ما هو شيء."[1] غير أن مجرد الاستحواذ يؤدى إلى مجرد الاستيلاء Besitz .. ولا يصبح الاستيلاء ملكية إلا إذا أصبح موضوعيا بالنسبة إلى أفراد آخرين بالإضافة إلى المالك.." إن شكل الذاتية البحتة ينبغي أن يستبعد عن الموضوعات"؛ فلابد أن يحتفظ بها، وتستخدم، بوصفها ملكية لشخص بعينه. معترف بها اعترافا عاما[2].. ولابد لهذا الشخص بدوره أن يتعرف على نفسه في الأشياء التي يملكها. وأن يعرفها ويتصرف فيها بوصفها تحقيقا لإرادته الحرة.. وعندئذ فقط يصبح الاستيلاء حقا فعليا[3]. فالإرادة الحرة هي بالضرورة" الإرادة المنفردة" لشخص بعينه، والملكية تحمل" طابع الملكية الخاصة"[4].

والحق أنه يندر أن نجد فيلسوفًا آخر يعرض نظام الملكية الخاصة من خلال طبيعة الفرد المنعزل، ويؤسسها عليها، بمثل هذا الاتساق.. فحتى الآن لم يتطرق إلى استنباط هيجل أي نظام كلي شامل. أو أي شيء يضفي على التملك الفردي ضمان

---

[1] تنطوي فكرة هيجل عن" الاعتراف المتبادل" بين الأشخاص على ثلاثة عناصر:

(أ) العنصر الوضعي- وهو مجرد قبول واقعة التملك.

(ب) والعنصر الجدلي- وهو اعتراف المالك بأن عمل الذين نزعت ملكيتهم هو شرط بقاء ملكيته وتمتعه بها.

(ج) والعنصر التاريخي- وهو ضرورة تأييد المجتمع لحقيقة الملكية. ولقد أكد"مذهب يينا"، وكذلك كتاب" ظاهريات الروح"، العنصرين الأولين، أما كتاب" فلسفة الحق" فقد بنى أساسا على العنصرين الأول والثالث. ويقدم استنباط الملكية الخاصة في الكتاب الأخير دلائل واضحة على جميع العوامل المميزة للفلسفة الحديثة، ولاسيما احترامها للسلطة العليا للوقائع، مقترنا بدعوتها إلى تبرير أساس هذه الوقائع عقليا.

ويدل رجوعه عن العنصر الجدلي في هذه المناقشة على التأثير المتزايد للتشيؤ، الذي أصبح يتحكم في تصورات هيجل.. فعلى حين أن مذهب يينا و" الظاهريات" كانا قد نظرا إلى الملكية على أنها علاقة بين الناس، فإن" فلسفة الحق" تنظر إليها على أنها علاقة بين ذات وموضوعات.

[2] القسم ٥١، ملحق.

[3] القسم ٤٥.

[4] القسم ٤٦.

الحق الشامل.. وهو لم يلجأ إلى إله يأمر بهذه الملكية ويبررها. كما أنه لم يشر إلى حاجات الإنسان على أنها مسئولة عن إيجادها. بل أن الملكية لا توجد إلا بفضل قدرة الذات الحرة.. وهى مستمدة من ماهية الشخص الحر.. فهيجل قد أبعد نظام الملكية عن أية رابطة عارضة. وجسمها بوصفها علاقة أنطولوجية.. وهو قد أكد مرارا وتكرارا أنها قد لا يكون لها مبرر بوصفها وسيلة لإشباع حاجات الإنسان.." إن مبرر الملكية لا ينحصر فى إرضائها للحاجات. وإنما فى كون هذا النظام يتجاوز الذاتية البحتة للشخص. ويحقق فى الوقت ذاته تعين هذا الأخير.. فالشخص لا يوجد بوصفه عقلا إلا فى الملكية."[1] فالملكية سابقة على الحاجات العارضة للمجتمع.. وهى" التجسد الأول للحرية. وبالتالى فهى غاية جوهرية فى ذاتها".."إن العنصر العاقل. فى علاقة الإنسان بالموضوعات الخارجية، ينحصر فى الاستحواذ على الملكية". غير أن ما يملكه المرء، ومقدار ما يملكه، هو مسألة اتفاق أو حظ. وهى عارضة تماما من وجهة نظر الحق"[2].. ويعترف هيجل صراحة بأن التوزيع السائد للملكية هو نتاج ظروف عارضة. تتنافى تماما مع المقتضيات العقلية.. ومن جهة أخرى فإنه يعفى العقل من مهمة إصدار حكم على هذا التوزيع. فلم يبذل هيجل لتطبيق المبدأ الفلسفى الذى يقضى بالمساواة بين الناس. على مظاهر اللامساواة فى الملكية. بل أنه يرفض هذه الخطوة فى الواقع.. والمساواة الوحيدة التى يمكن أن تستمد من العقل هى" ضرورة حصول كل شخص على ملكية"[3]. أما نوع هذه الملكية ومقدارها فأمر لا يكترث به العقل على الإطلاق. وفى هذا الصدد يقدم هيجل تعريفه الذى يدعو إلى الدهشة:" إن الحق لا يعبأ بالفروق بين الأفراد"[4].

هذا التعريف يجمع بين السمات التقدمية والسمات الرجعية لفلسفة الحق عند هيجل.. فعدم الاكتراث بالفروق الفردية هو، كما سنرى فيما بعد، صفة مميزة

---

(1) القسم ٤١، ملحق.

(2) القسم ٤٩

(3) الموضع نفسه، ملحق.

(4) الموضع نفسه.

للشمول المجرد للقانون. الذى يفرض حدا أدنى من المساواة والمعقولية على نظام يتسم باللامعقولية والظلم.. ومن جهة أخرى فإن نفس عدم الاكتراث هذا يمثل أسلوبا فى العمل الاجتماعي لا يتم فيه المحافظة على الكل أو العام إلا بتجاهل الماهية الإنسانية للفرد.. أى أن موضوع القانون ليس الفرد العينى. بل هو الذات المجردة التى تسرى عليها الحقوق.

ويظهر فى صيغة هيجل تأثير عملية تحويل العلاقات بين الناس إلى علاقات بين الأشياء.. فالشخص تطغى عليه ملكيته، ولا يكون شخصا إلا بفضل ملكيته.." من الواضح أن الشخصية وحدها هى التى تعطينا حقا على الأشياء. وبالتالي فإن الحق الشخصي هو أساسه حق شىء Sachrecht "[1].

وتظل عملية التشيؤ متغلغلة فى تحليل هيجل.. فهو يستمد قانون التعاقدات والالتزامات بأسره من قانون الملكية. فلما كانت حرية الشخص تمارس فى المجال الخارجى للأشياء. ففى استطاعة الشخص أن " يخرج externalize " ذاته. أى أنه يتعامل مع ذاته بوصفه موضوعا خارجيا.. وفى استطاعته بمحض إرادته أن يجعل ذاته مغتربة، ويبيع إنجازاته وخدماته." إن المواهب الذهنية، والعلم، والفن. بل أمورا دينية كالمواعظ والصلوات والقداسات والبركات، وكذلك الاختراعات وما شاكلها. تصبح موضوعات للتعاقد. ويعترف بها وتعامل على نفس النحو الذى تعامل به موضوعات البيع والشراء."[2] غير أن اغتراب الشخص ينبغى أن يكون له حد فى الزمان،بحيث يظل هناك شىء من " الكلية والشمول" اللذين يتسم بهما الشخص.. ولو كان على أن أبيع كل وقت عملى العينى. ومجموع إنتاجى. لأصبحت شخصيتى ملك شخص آخر؛ وعندئذ لن أعود شخصا، بل يتعين على أن أضع ذاتى خارج مجال الحق."[3] وهكذا فإن مبدأ الحرية. الذى كان المفروض أنه دليل السيادة المطلقة للشخص على الأشياء جمعيا، لم يؤد فقط إلى تحويل هذا الشخص إلى شىء، بل أنه أيضا قد جعل منه شيئا متوقفا على الزمان..

---

(1) القسم ٤٠، هامش

(2) القسم ٤٣.

(3) الموضع نفسه

وبذلك توصل هيجل إلى نفس الحقيقة التى دفعت ماركس فيما بعد إلى المطالبة" بتقصير يوم العمل" بوصفه شرطا لانتقال الإنسان إلى " عالم الحرية". كذلك فإن أفكار هيجل فى هذا الصدد تمتد إلى حد التوصل إلى القوة الخفية لوقت العمل، واكتشاف أن الفارق بين الرقيق فى العصور القديمة وبين العامل" الحر" يمكن التعبير عنه من خلال كمية الوقت التى يكتسبها منه" السيد"[1].

لقد استمد نظام الملكية الشخصية من الإرادة الحرة للشخص، غير أن هذه الإرادة لها حد لا تتعداه، هو الملكية الخاصة للأشخاص الآخرين. فأنا لا أكون مالكا، ولا أظل مالكا، إلا بقدر ما أتخلى طائعا عن حقى فى الاستحواذ على ملكية الآخرين.. وهكذا فإن الملكية الخاصة تؤدى بنا إلى تجاوز الفرد المنعزل، وتنقلنا إلى علاقاته بالأفراد الآخرين المنعزلين مثله.. والأداة التى تجعل نظام الملكية مضمونا ومستقرا فى وضعه هذا هى **العقد**.[2] وهنا أيضا يلائم هيجل بين فكرة العقل الأنطولوجية وبين المجتمع المنتج للسلع، ويجعلها تتجسد عينيا فى هذا المجتمع. "إن قيام الناس بتعاقدات، ومبادلات، وتجارة، هو ضرورة عقلية، شأنه تماما شأن استحواذهم على الملكية". فالعقود تؤلف ذلك "الاعتراف المتبادل" اللازم من أجل تحويل الاستحواذ إلى ملكية خاصة، وهكذا فإن تصور" الاعتراف"، الذى كان فى الأصل تصورا جدليا عند هيجل، أصبح يصف الآن الوضع القائم فى المجتمع المبنى على الكسب والاقتناء.[3]

على أن العقود تقتصر على تنظيم المصالح الخاصة للملاك، ولا تتجاوز أبدا نطاق القانون الخاص.. وهنا نجد هيجل يرفض مرة أخرى نظرية العقد الاجتماعى لأن من الخطأ فى رأية، القول أنّ لدى الناس حرية الانفصال عن الدولة أو عدم الانفصال عنها؛" والأصح أن من الضروري على نحو مطلق أن يوجد كل شخص فى دولة". وأن" التقدم الهائل" للدولة الحديثة بالقياس إلى الدولة الإقطاعية ليرجع إلى

---

[1] الموضع نفسه. ملحق

[2] القسم ٧٢.

[3] انظر الهامش ٤٠ من قبل.

أن الأولى" غاية فى ذاتها" وليس فى وسع أى شخص أن يتخذ بصددها تدابير خاصة.[1]

والواقع أن النتائج التى تستتبعها الملكية الخاصة قد جعلت هيجل يزداد توغلا فى الأعماق الغامضة لنظرية الحق.. ولقد كان قد أعلن من قبل فى المقدمة أن الجريمة والعقاب ينتميان أساسا إلى نظام الملكية الخاصة[2]، ومن ثم فهما ينتميان أيضا إلى نظام الحق.. ولابد أن تتعارض حقوق أصحاب الملكيات. مادام كل منهم يقف ضد الآخرين، ولا يخضع إلا لإرادته الخاصة.. فكل يعتمد فى أفعاله على" الهوى والاختيار الخاطئ. الذى تمليه معرفته ورغبته [3]، ولا يمكن أن يكون اتفاق إرادته الخاصة مع الإرادة العامة إلا شيئا عارضا يحمل فى طياته بذور شقاق جديد.. وهكذا فإن الحق الشخصى باطل بالضرورة. لأن الفرد المنعزل لا بد أن يخالف الحق العام. ويعلن هيجل أن" الغش والجريمة" هما" خطأ عن غير سبق إصرار. أو هو خطأ مدنى". ويعنى بذلك أنهما جزء لا يتجزأ من المجتمع المدنى.. ويرجع أصل الحق فى المجتمع المدنى إلى أن هناك تعميما مجردا للمصالح الجزئية.. فإذا اصطدم الفرد فى سعيه إلى مصلحته بالحق. فإنه يستطيع أن يدعى لذاته نفس السلطة التى يدعيها الآخرون ضده. فيقول أنه يتصرف من أجل المحافظة على صالحه الخاص.. غير أن الحق هو الذى له السلطة العليا لأنه يمثل أية مصلحة الكل- وإن كان ذلك بصورة ناقصة.

إن حق الكل وحق الفرد لا يسريان على نطاق واحد.. فالأول يقنن مطالب المجتمع التى يتوقف عليها أيضا صون الأفراد ورفاههم.. فإذا لم يعترف هؤلاء الأفراد بهذا الحق. فإنهم لا يخطئون فقط فى حق الصالح العام، بل يخطئون فى حق أنفسهم أيضا.. عندئذ يكونون قد أخطأوا. وتؤدى العقوبة التى تفرض على جريمتهم إلى إعادة حقهم الفعلى إلى نصابه.

---

(1) القسم ٧٥، ملحق.

(2) القسم، ٣٣، ملحق.

(3) القسم ٨١.

هذه الصيغة. التى هى الموجهة لنظرية العقوبة عند هيجل. تفصل فكرة الخطأ عن الاعتبارات الأخلاقية فصلا تاما " ففلسفة الحق" لا تضع الخطأ ضمن أية فئة أخلاقية. وإنما تدخلة فى باب" الحق المجرد" فالخطأ عنصر ضرورى فى علاقة الملاك الأفراد بعضهم ببعض.. وينطوى العرض الذى يقدمه هيجل على هذا العنصر الآلى بقوة. بحيث يوازى. على نحو ملفت للنظر. فلسفة" هبز" السياسية ذات النزعة المادية.. صحيح أن هيجل يرى أن العقل الحر يحكم إرادة الأفراد وسلوكهم. ولكن يبدو أن هذا العقل يسلك على طريقة قانون طبيعى. لا على أنه نشاط إنسانى مستقل.. فالعقل يسيطر على الإنسان بدلا من أن يمارس نشاطه من خلال قدرته الواعية.. وعلى ذلك فإن هيجل عندما يوحد بين قانون العقل وقانون الطبيعة. تتخذ هذه الصيغة عنده دلالة مشئومة. لم تكن على الإطلاق هى ما قصده منها. فقد كان قصده هو أن يؤكد أن العقل هو" طبيعة" المجتمع ذاتها. ولكن الخاصية" الطبيعة" لقانون العقل أقرب بكثير إلى أن تكون هى الضرورة الطبيعية العمياء. منها إلى أن تكون الحرية الواعية بذاتها. لمجتمع عاقل.. وسوف نرى أن هيجل يؤكد مرارا" الضرورة العمياء" للعقل فى المجتمع المدنى.. وهكذا فإن نفس تلك الضرورة العمياء التى حمل عليها ماركس فيما بعد. بوصفها مظهر الفوضوية فى الرأسمالية. هى التى توضع في قلب الفلسفة الهيجلية. عندما أخذت هذه الفلسفة على عاتقها إثبات العقلانية الحرة للنظام القائم.

إن الإرادة الحرة، التى هى المحرك الفعلى للعقل فى المجتمع، تولد الخطأ بالضرورة.. فلا بد أن يصطدم الفرد بالنظام الاجتماعى الذى يزعم أنه يمثل إرادته الخاصة فى صورتها الموضوعية.. ولكن الخطأ و" عدالة القصاص" التى تصححه لا يعبران فقط عن" ضرورة منطقية أعلى"[1] بل هما يمهدان أيضا للانتقال إلى شكل اجتماعى أعلى للحرية، هو الانتقال من الحق التجريدي إلى الأخلاق.. ذلك لأن الفرد، بارتكابه الخطأ وقبوله العقوبة عن فعله، يصبح واعيا" بالذاتية اللانهائية" لحريته[2]. وهو يتعلم أنه لا يكون حرا إلا بوصفه شخصا خاصا.. وحين يصطدم

---

[1] القسم ٨١.

[2] القسم ١٠٤، ص ١٠٣.

بنظام الحق. يجد أن هذا النوع من الحرية. الذى كان يمارسه. قد بلغ حدودا لا يمكنه تجاوزها. وحين تجد الإرادة أن العالم الخارجي يصدها. فإنها تتحول إلى الداخل. باحثة هناك عن الحرية المطلقة .. وتدخل الإرادة الحرة المجال الثانى لتحققها: وتصبح الذات التى تتملك هى الذات الأخلاقية

وهكذا فإن الانتقال من الجزء الأول إلى الجزء الثانى من كتاب هيجل يمثل اتجاها حاسما فى المجتمع الحديث. هو ذلك الذى تصبح فيه الإرادة متحولة إلى الباطن verinnerlicht . والواقع أن ديناميات الإرادة. التى عرضها هيجل على أنها عملية أنطولوجية، تناظر مسارا تاريخيا بدأ منذ عهد الإصلاح الدينى الألماني.. وقد أوضحنا ذلك فى مقدمة كتابنا هذا.. وقد أشار هيجل إلى وثيقة من أهم الوثائق التى تعرض هذا الهدف بوضوح، وهى بحث لوثر" فى الحرية المسيحية". الذى ذهب فيه لوثر إلى أن" الروح لن تمس ولن تتأثر لو أسيئت معاملة البدن، ولو أخضع الشخص لقوة شخص آخر".. ويصف هيجل هذه العبارة بأنها" حجة سفسطائية لا معنى لها". ولكنه يوافق فى الوقت ذاته على أن هذه الحالة. وأعنى بها أن المرء يستطيع أن يكون" حرا وهو فى الأصفاد". ممكنة.. ولكنه يرى أن هذا لا يصدق إلا إذا كانت هذه الحالة نتيجة إرادة الإنسان الحرة. وحتى فى هذه الحالة فإنها لا تصدق إلا بالنسبة إليه وحده.. أما بالنسبة إلى أى شخص آخر. فإن المرء لا يكون حرا إذا كان جسمه مستعبدا، ولا يكون حرا إلا إذا كان يعيش فعلا، وعينيا، على أنه حر..[1] ففى رأى هيجل أن الحرية الباطنة ليست إلا مرحلة انتقالية فى عملية تحقيق الحرية الخارجية.. ويمكن القول أن الاتجاه إلى إلغاء عالم الحرية الباطن هو استباق لتلك المرحلة فى تطور المجتمع، التى لا تعود فيها عملية تحويل القيم إلى العالم الباطن كافية بوصفها وسيلة للحد من مطالب الأفراد.. إن الحرية الباطنة تحتفظ للفرد على الأقل بمجال من الخصوصية غير المشروطة، لا تستطيع أية سلطة أن تتدخل فيه، كما أن الأخلاقية تخضع للفرد لالتزامات معينة ذات صحة شاملة.. ولكن حين يتحول المجتمع إلى الأشكال الشمولية. وفقا لحاجات الإمبريالية الاحتكارية. فإن الشخص فى كليته يصبح موضوعا سياسيا.. وعندئذ. فإن أخلاقيته

---

[1] القسم ٤٨.

الباطنة ذاتها تصبح خاضعة للدولة. ويقضى على خصوصيته التى ينفرد بـها.. وهنـا نجد أن نفس الأوضاع التى كانت تستدعى صبغ القيم بالصبغـة الباطنـة، أصبحـت تقتضى صبغها تماما بالصبغة الخارجية.

ويظل كتاب هيجل" فلسفة الحق" يعبر عـن التـوازن بـين هذيـن التطوريـن المستقطبين.. فهيجل يرى أن ذاتيـة الإرادة" تظـل أساسـا لوجـود الحريـة".[1] وهـو يجعل الحرية تنتـهى إلى دولـة ذات سـلطة شـاملة.. غـير أن الأخلاقيـة، أى عـالم الحرية الباطنة، تفقد كل جلالها ومجدها فى كتـاب هيجـل. وتصبح مجـرد نقطـة التقـاء بـين القـانون الخـاص والقـانون الدسـتورى، أو بـين الحـق المجـرد والحيـاة الاجتماعية.

ولقد أكـد الكثـيرون أن مذهـب هيجـل لا يتضمـن نظريـة أخلاقيـة بـالمعنى الصحيح. ففلسفته السياسية تستوعب فـى داخلـها فلسـفته الأخلاقيـة ولكـن إدمـاج الأخلاق فى السياسية يتمشى مع تفسيره وتقويمه للمجتمع المدنى، ومـن هنـا فليـس من قبيل المصادفة أن كان القسم المخصص للأخلاق أقصر أجزاء كتابه وأقلها أهمية.

وسوف ننتقل الآن إلى الجزء الأخير من" فلسفة الحـق"، وهـو الجـزء الـذى يبحث فى الأخلاق الاجتماعية والسياسية Sittichkeit .. هـذا الجـزء مـن الكتـاب يبحث فى الأسرة، والمجتمع المدنى، والدولة. ولا بدلنا أولا من أن نقدم عرضا عامـا للرابطة التى تجمع بين هذا الجزء وبين الجزءين السابقين من" فلسفة الحـق". فـهنا تتحول الإرادة إلى الخارج، أى إلى العالم الخارجى للواقع الاجتماعى. ويتضح لنـا أن الفرد الذى يستمتع بالحرية والحقيقة الباطنة لأخلاقيته. لا يكون قـد وصـل بعـد إلى الحريـة والحقيقـة.." فالخـير المجـرد عديـم القـدرة" وهـو يتمشـى مـع أى مضمـون معطى[2]. ولقد كان" علم المنطق" قد أثبت أن الفكرة لا تخرج إلى حيز الوجود إلا فى التحقق الفعلى actuality. وبالمثل فلابد للإرادة الحرة من التغلب علـى الانفصـام بـين العالم الداخلى والخارجى، وبين الحق الذاتى والكلى، ولابد للفرد أن يحقـق إرادتـه فى نظم اجتماعية وسياسية موضوعية، ينبغى أن تكون بدورها متمشـية مـع إرادتـه.

---

(1) القسم ١٠٦، ص ١٢٥.

(2) القسم ١٤١، ص ١٥٤.

وهكذا يفترض هيجل مقدما، فى الجزء الثالث من" فلسفة الحق" بأكمله، أنه لا يوجد نظام موضوعى لا يقوم على الإرادة الحرة للذات. ولا توجد إرادة حرة لا تتجسد فى النظام الاجتماعى الموضوعى.

وهذا بعينه هو ما يرد فى الفقرات الأولى.. وفضلا عن ذلك فان هيجل يبشر هنا بأن يظهر المثالي بوصفه وجودا متحققا فعليا.. فقد بلغت البشرية مرحلة النضج. ولديها كل الوسائل التى تجعل تحقق العقل ممكنا. ولكن هذه الوسائل بعينها قد وضعها واستخدمها مجتمع مبدؤه المنظم هو إطلاق العنان للمصالح الخاصة. ومن ثم فهو عاجز عن استخدامها لمصلحة الكل.. ويذهب كتاب فلسفة الحق" إلى أن الملكية الخاصة هى الحقيقة المادية للذات الحرة. وهى تحقق الحرية.. ولكن هيجل كان قد أدرك، منذ كتاباته الأولى، أن علاقات الملكية الخاصة تتعارض مع النظام الاجتماعى الذى هو حر بحق.. فلا يمكن أن تؤدى فوضى الملاك الأنانيين، بتلقائيتها الخاصة، إلى نظام اجتماعى كلى، عاقل، متكامل.. وفى الوقت ذاته فإن النظام الاجتماعى السليم فى رأى هيجل. لا يمكن أن يفرض مع إنكار حقوق الملكية الخاصة. إذ أن هذا يؤدى إلى القضاء على الفرد الحر.. ومن ثم فإن مهمة تحقيق التكامل التام تقع على عاتق نظام يعلو على المصالح الفردية وعلاقات التنافس القائمة بينها. ولكنه مع ذلك يصون ممتلكات الأفراد ويحافظ على أوجه نشاطهم.

ويعالج هيجل هذه المشكلة على نفس النحو الذى اتبعه عندما أثار مشكلة القانون الطبيعى.. فنظرية القانون الطبيعى كانت قد كافحت من أجل مواجهة مشكلة الطريقة التى تتحول بها حالة التملك الفوضوي(أى الحالة الطبيعية) إلى حالة تكون فيها الملكية آمنة بصورة عامة.. وكان المفروض فى نظرها أن يقوم المجتمع المدنى بإقرار حالة الأمان العام هذه.. أما هيجل فيطرح الآن هذا السؤال نفسه، ولكنه يتخذ فى إجابته عنه خطوة أخرى تتجاوز النمط التقليدي. فمرحلتا التطور، وهما مرحلة الحالة الطبيعية، ومرحلة المجتمع المدنى، تعلو عليهما مرحلة ثالثة، هى الدولة.. ويرى هيجل أن نظرية القانون الطبيعى قاصرة، لأنها تجعل من المجتمع المدنى غاية فى ذاته.. وحتى فى فلسفة" هبز" السياسية، كانت السيادة المطلقة خاضعة للحاجة إلى صون مصالح المجتمع المدنى وممتلكاته، وأصبح تحقيق

هذا الشرط الأخير يكون مضمون السيادة. كذلك يقول هيجل إن المجتمع المدنى لا يمكن أن يكون غاية فى ذاته، لأن متناقضاته الكامنة تتحول بينه وبين تحقيق وحدة وحرية حقيقية.. ولذلك رفض هيجل استقلال المجتمع المدنى، وجعله خاضعا للدولة المتمتعة بالاستقلال الذاتى.

وينقل هيجل مهمة تجسيد نظام العقل من المجتمع المدنى إلى الدولة.. غير أن هذه الأخيرة لا تحل محل المجتمع المدنى، بل هى تحافظ على حركته. وتصون مصالحه دون أن تغير مضمونه.. وهكذا فإن الخطوة التى تتجاوز المجتمع المدنى. تؤدى إلى نظام سياسى تسلطى، يحفظ المضمون المادى للمجتمع سليما.. أي أن الاتجاه التسلطى الذى يظهر فى فلسفة هيجل يصبح ضروريا بسبب التعارض والتضارب الذى يتسم به بنيان المجتمع المدنى.

غير أن هذا ليس الاتجاه الوحيد.. فالجدل يتتبع التحول فى بناء المجتمع المدنى حتى النقطة التى يصبح فيها منفيا أو مسلوبا آخر الأمر.. والواقع أن التصورات التى تشير إلى هذا النفى أو السلب تكمن فى قلب المذهب الهيجلى ذاته: فالعقل والحرية منظورا إليهما على أنهما تصوران جدليان أصيلان، لا يمكن أن يتحققا فى النظام السائد للمجتمع المدنى.. وهكذا تظهر فى مفهوم الدولة عند هيجل عناصر تتعارض مع نظام المجتمع المدنى، وترسم الخطوط العامة لصورة تنظيم اجتماعى مقبل للبشر. وهذا ينطبق بوجه خاص على الشرط الأساسى الذى يضعه هيجل للدولة، وهو أن تصون المصلحة الحقيقية للفرد وتحققها، بحيث يستحيل تصورها إلا فى ضوء الوحدة التامة بين الفرد وبين الكلى.. وتظهر هنا مرة أخرى التحديدات المجردة لكتاب" المنطق"، منظورا إليها من خلال دلالتها التاريخية.. فالوجود الحق. كما جاء فى كتاب" المنطق"، هو الكلى، الذى هو ذاته فردى، ويتضمن فى ذاته الجزئى.. هذا الوجود الحق، الذى أطلق عليه" المنطق"اسم المفهوم، يعود الآن بوصفه الحالة التى يتجسد فيها العقل والحرية.. إنه" الكلى وقد كشف عن معقوليته الفعلية"،[1] وهو يمثل" هوية الإرادة العامة والخاصة."[2] فالدولة

---

[1] القسم ١٥٢.

[2] القسم ١٥٥.

هـى" تجسد الحرية العينية. وفيها يصل الشخص ومصالحه الخاصة إلى تمام نموهما. ويجدان اعترافا كافيا بحقوقهما."[1] فمن الواجب ألا تترك المصالح الجزئية للأفراد جانبا أو تقمع على أى نحو لأن" كل شىء يتوقف على وحدة الكلية والجزئية فى الدولة."[2]

والواقع أن المضمون الجدلى الحقيقى للعقل والحرية يتكشف مرارا من وراء الصيغة التسلطية التى يضعها هيجل لإنقاذ النظام الاجتماعى القائم، إذ نجد من جهة أن الرغبة فى المحافظة على النظام القائم تدفعه إلى تجميد الدولة. بوصفها مجالا قائما بذاته، يتخذ موقعا يعلو على حقوق الفرد بل يتعارض معها. فالدولة" لها سلطة أو قوة مطلقة".[3]وسيان عند الدولة" أن يوجد الفرد أو ألا يوجد."[4] ولكن هيجل يؤكد، من جهة أخرى، أن الأسرة. والمجتمع المدنى. والدولة" ليست أشياء غريبة عن الذات"، بل هى جزء لا يتجزأ من" ماهيته الخاصة".[5] وهو يطلق على العلاقة بين الفرد وبين هذه النظم اسم" الواجب والالتزام". الذى يقيد حريته حتما.. ولكنه يذهب إلى أنها لا تقيد إلا" حريته المجردة". ومن ثم فإنها تعنى بالأحرى إطلاق" حريته الجوهرية".[6]

والواقع أن نفس الدينامية التى تفصل تصورات هيجل عن ارتباطاتها بتركيب مجتمع الطبقة الوسطى وتدفع بالتحليل الجدلى إلى ما وراء هذا النظام الاجتماعى، تتكرر فى كل جزء من القسم الأخير من " فلسفة الحق". فالأسرة. والمجتمع المدنى، والدولة، تبرر بطريقة تنطوى على سلبها.. ويشيع طابع المفارقة هذا فى جميع مواضع مناقشة الأسرة. التى يستهل بها هذا القسم.. فالأسرة أساس" طبيعى" لنظام العقل الذى يبلغ قمته فى الدولة. ولكنها فى الوقت ذاته لا يكون لها هذا الوصف إلا بقدر ما تنحل.. و"الحقيقة الخارجية" للأسرة تتمثل فى الملكية.

---

(1) القسم ٢٦٠.

(2) القسم ٢٦١، ملحق.

(3) القسم ١٤٦.

(4) القسم ١٤٥، ملحق.

(5) القسم ١٤٧.

(6) القسم ١٤٨- ٩.

ولكن الملكية تحطم الأسرة أيضا، إذ يشب الأبناء وينشئون أسرا خاصة بهم. لها ملكيتها الخاصة[1] .. وهكذا تنحل الوحدة" الطبيعية" للأسرة إلى كثرة من جماعات الملاك المتنافسة، التي تستهدف أساسا مصلحتها الأنانية الخاصة.. هذه الجماعات تمهد الطريق للمجتمع المدنى، الذى يظهر على المسرح حين تضيع كل أخلاق وتسلب[2].

يبنى هيجل تحليله للمجتمع المدنى على المبدأين الماديين للمجتمع الحديث وهما: (١) أن الفرد لا يستهدف إلا مصالحه الخاصة، التى يسلك فى سعيه وراءها بوصفه" مزيجا من الضرورة المادية والنزوة التلقائية." (٢) أن المصالح الفردية مرتبطة بعضها ببعض على نحو يجعل تأكيد إحداها وتحقيقها متوقفا على تأكيد الأخرى وتحقيقها.[3] وحتى الآن لا نجد فى ذلك سوى الوصف التقليدى الذى قدمه القرن الثامن عشر للمجتمع الحديث بوصفه" نظاما من الاعتماد المتبادل" يعمل فيه كل فرد، فى سعيه إلى مصلحته الخاصة، على تحقيق مصلحة الكل" بالطبيعة".[4] غير أن هيجل يتابع الأوجه السلبية، لا الإيجابية، لهذا النظام.. فالمجتمع المدنى لا يظهر إلا لكى يختفى تواً فى" مشهد من الإفراط، والبؤس، والفساد المادى والاجتماعى".[5] ونحن نعلم أن هيجل كان يؤمن منذ البداية بأن المجتمع الحقيقى، الذى هو المصدر الحر لتقدم نموه الخاص، لا يمكن تصوره إلا على أنه مجتمع تتجسد فيه الحرية الواعية. ونتيجة لافتقار المجتمع المدنى إلى مثل هذه الحرية فإن هيجل يأبى أن يصفه بأنه هو التحقق النهائى للعقل.. فهيجل، شأنه شأن ماركس، يؤكد أن تكامل المصالح الشخصية فى هذا المجتمع أنما يكون نتاجا للصدفة، لا لقرار عقلى حر.. ومن ثم فإن الكلية لا تظهر فيه بوصفها حرية، بل" بوصفها ضرورة"[6].. "ففى المجتمع المدنى لا تكون الكلية الا ضرورة."[7] وهى تضفى نظاما

(١) القسم ١٧٧.
(٢) القسم ١٨١.
(٣) القسم ١٨٢.
(٤) القسم ١٨٤، ملحق.
(٥) القسم ١٨٥.
(٦) القسم ١٨٦.
(٧) القسم ٢٢٩، ملحق.

على عملية إنتاج لا يتحدد مكان الفرد فيها تبعا لحاجاته وقدراته، بل تبعا "لرأسماله".. وهنا لا يدل لفظ "رأس المال" فقط على القدرة الاقتصادية الخاصة للفرد، بل يدل أيضا على ذلك الجزء من قوته المادية، الذى يبذله فى العملية الاقتصادية، أي على قوة عمله..[1] فالحاجات الخاصة للأفراد تشبع بواسطة العمل المجرد[2]، الذى هو" ملك عام ودائم" للبشر.[3] ولما كان إمكان المشاركة فى الثروة العامة يتوقف على رأس المال، فإن هذا النظام يؤدى إلى تزايد اللامساواة.[4] وهذه النقطة من بحث هيجل للارتباط الداخلي الوثيق بين تكديس الثروة من جهة وبين تزايد فقر الطبقة العاملة من جهة أخرى:

"إن تعميم العلاقات بين الناس على أساس حاجاتهم. وتعميم الطريقة التى تعد بها وسائل تلبية هذه الحاجات وتكتسب. يؤدى إلى تكديس ثروات ضخمة.. ومن جهة أخرى تحدث إعادة توزيع وتحديد لعمل العامل الفرد. ومن ثم يسود الاعتماد على الغير والبؤس بين طبقة الصناع.

" وعندما ينحدر عدد كبير من الناس إلى ما دون مستوى المعيشة الذى يعد أساسيا لأفراد المجتمع. ويفقدون إحساسهم بالحق والاستقامة والشرف. وهو الإحساس الذى يستمد من اعتماد المرء على ذاته. تنشأ طبقة من الفقراء. وتتراكم الثروة على نحو غير متناسب فى أيدى قلة من الناس." [5]

ويتكهن هيجل بظهور جيش صناعى ضخم، ويلخص المتناقضات الحادة للمجتمع المدنى فى العبارة القائلة أن" هذا المجتمع،برغم ثروته الفائضة، ليس ثريا إلى الحد الذى يكفى.. للقضاء على الفقر الزائد وعلى ظهور المزيد من الفقراء."[6] فنظام الفئات المتباينة estates الذى يحدد هيجل معالمه بوصفه التنظيم المميز

---

(1) القسمان ١٩٩، ٢٠٠.

(2) القسمان ١٩٦، ١٩٨.

(3) القسم ١٩٩.

(4) القسم ٢٠٠.

(5) القسمان ٢٤٣- ٤.

(6) القسم ٢٤٥.

للمجتمع المدنى، ليس قادرا بذاته على رفع التناقض.. ذلك لأن الوحدة الخارجية التى يحاول هيجل تحقيقها بين الأفراد المتنافسين من خلال الفئات الثلاث- فئة الفلاحين، والحرفين(وتشمل الصناع وأصحاب الحرف والتجار) والبيروقراطية- هذه الوحدة لا تزيد عن كونها تكرارا لمحاولات هيجل السابقة فى هذا الاتجاه، وتبدو الفكرة هنا أقل إقناعا مما كانت عليه فى أى وقت مضى.. فهو يرى أن تنظيمات المجتمع المدنى ونظمه تهدف إلى" حماية الملكية" [1]. وأن الحرية فى هذا المجتمع لا تعنى إلا "حق الملكية".. ولابد أن تنظم الفئات بقوى خارجية أقوى من الأجهزة الاقتصادية. وتؤدى هذه إلى تمهيد الطريق للانتقال إلى التنظيم السياسى للمجتمع.. ويتم هذا الانتقال فى الأقسام التى يعالج فيها هيجل ممارسة العدالة، والشرطة، والنقابات.

إن ممارسة العدالة تجعل من الحق المجرد قانونا، وتدخل نظاما شاملا واعيا فى عمليات المجتمع المدنى العرضية العمياء.. وقد ذكرنا أن تصور القانون هو محور كتاب " فلسفة الحق"، إلى حد أنه قد يكون من الأفضل أن يترجم عنوان الكتاب بعبارة" فلسفة القانون".. فكل المناقشة التى يتضمنها الكتاب تفترض ضمنا أن الحق يوجد فعلا بوصفه قانونا، وهو افتراض يترتب على المبادئ الأنطولوجية لفلسفة هيجل.. والحق، كما رأينا من قبل، بوصفه للذات الحرة، أو الشخص.. والشخص بدوره لا يكون ما يكونه إلا بفضل الفكر، أى من حيث هو ذات مفكرة.. فالفكر يقيم مجتمعا حقيقيا من الأفراد الذين هم بدونه منعزلون، ويضفى عليهم كلية وشمولا.. والحق ينطبق على الأفراد بقدر ما يكونون متصفين بصفة الكلية؛ ولا يمكن أن يمتلك نتيجة لأية صفة عرضية خاصة.. وهذا يعنى أن من يملك الحق أنما يملكه بوصفه" الفرد على صورة الكلى، أو الأنا من حيث هو شخص كلى" [2]، وأن شمول الحق أنما هو فى أساسه شمول مجرد.. وهكذا يتضح أن المبدأ المثالى القائل أن الفكر هو الوجود الحقيقى، يعنى أن الحق كلى على شكل قانون شامل. ذلك لأن القانون يجرد الفرد من فرديته ويعامله على أنه" شخص كلى".. "إن قيمة الإنسان ترجع إلى

[1] القسم ٢٠٨.

[2] القسم ٢٠٩.

كونه إنسانا، لا إلى كونه يهوديا أو كاثوليكيا أو بروتستنتيا أو ألمانيا أو إيطاليا."[1]
فحكم القانون يتعلق" بالشخص الكلى" لا بالفرد العينى، وهو يتضمن من الحرية بقدر ما يكون كليا.

إن نظرية هيجل التشريعية تنحاز على نحو قاطع إلى الاتجاهات التقدمية فى المجتمع الحديث.. فهو يرفض كل النظريات التى تجعل الحق متوقفا على قرار القاضى لا على شمول القانون- وكان فى ذلك مستبقا لاتجاهات لاحقة فى التشريع- وهو ينقد وجهة النظر التى تجعل القضاة" مشرعين دائمين". أو تجعل القرار النهائى فيما يتعلق بالحق والباطل متروكا لتقديرهم.[2] ولم تكن القوى الاجتماعية المسيطرة على السلطة فى عهده قد اعترفت بعد بأن الشمول المجرد للقانون، شأنه شأن سائر ظواهر النزعة الليبرالية، يقف فى وجه مشروعاتها، وأن الحاجة تدعو إلى أداة للحكم أكثر فعالية وأقرب إلى الطابع المباشر.. فتصور هيجل للقانون يلائم مرحلة أسبق فى تطور المجتمع المدنى، تتسم بالتنافس الحر بين أفراد تتساوى مواردهم المادية إلى حد معقول، بحيث يكون" كل فرد غاية فى ذاته" ويكون" الآخرون بالنسبة إلى كل فرد بعينه وسيلة لبلوغه غايته".[3] فى مثل هذا النظام يبدو الصالح المشترك أو الكلى ذاته، فى نظر هيجل، مجرد وسيلة.

هذا هو النظام الاجتماعى الذى ولد المجتمع المدنى.. ولا يمكن أن يستمر هذا النظام إلا إذا وفق بين المصالح المتعارضة، التى يتألف هو ذاته منها، بحيث يجعل منها شكلا أكثر عقلانية، أي شكلا يمكن التنبؤ بمساره بسهولة أكبر، بالقياس إلى عمليات سوق السلع التى تتحكم فيه.. فالمنافسة غير المقيدة تقتضى حدا أدنى من الحماية المتساوية للمتنافسين، وضمانا يعتمد عليه للعقود والخدمات. على أن هذا الحد الأدنى من التوافق والتكامل لا يمكن الوصول إليه إلا بتجريد الوجود العينى واختلافاته فى كل فرد.." إن الحق لا شأن له بتعينات الإنسان المحددة، وهدفه ليس تشجيعه وحمايته" فى" حاجاته الضرورية وغاياته وميوله الخاصة

(1) الموضع نفسه.
(2) القسم ٢١١.
(3) القسم ١٨٢، ملحق.

(كتعطشه إلى المعرفة أو رغبته فى حفظ حياته وصحته وما إلى ذلك)." [1] إن الإنسان يدخل فى تعاقدات، وعلاقات تبادل، وغيرها من الالتزامات بصفته مجرد صاحب رأسمال أو قوة عمل أو صاحب أية ممتلكات أو أدوات أخرى ضرورية للمجتمع.. وعلى ذلك فإن القانون لا يمكن أن يكون كليا، ويعامل الأفراد بوصفهم متساوين. إلا بقدر ما يظل مجردا. ومن هنا فإن الحق شكل أكثر مما هو مضمون.. والعدالة التى يمنحها القانون تستمد أنموذجها من الشكل العام للتعامل والتفاعل، على حين أن الاختلافات من الظروف التى تخفف المسئولية أو تزيد من وطأتها.. وهكذا فإن للقانون من حيث هو كلى وجها سلبيا. فهو ينطوى بالضرورة على عنصر من الصدفة والاتفاق، ولابد أن يكون تطبيقه على أية حالة خاصة تطبيقا ناقصا، مسببا للظلم والعسف. غير أن هذه العناصر السلبية لا يمكن القضاء عليها بتوسيع سلطة القاضى فى التصرف، فالشمول المجرد للقانون، برغم كل عيوبه، ضمان للحق أفضل بكثير من الذات الفردية العينية الخاصة. ذلك أن لكل الأفراد فى المجتمع المدنى مصالح خاصة يفترقون بها عن المجموع، ليس لأحد منهم أن يدعى أنه مصدر الحق.

ومن الصحيح فى الوقت ذاته أن المساواة المجردة بين الناس أمام القانون لا تزيل التفاوت المادى بينهم، أو تقضى بأى معنى على العرضية العامة التى تحيط بمركزهم الاجتماعى والاقتصادى، ولكن القانون، نظرا إلى كونه يتجاهل العناصر العارضة، هو أعدل من العلاقات الاجتماعية العينية التى تتولد عنها اللامساواة والحظ وغيرها من المظالم. فالقانون على الأقل مبنى على عوامل أساسية قليلة مشتركة بين الأفراد جمعيا..(ويعنى أن نذكر أن الملكية الخاصة واحدة من تلك "العوامل الأساسية" فى نظر هيجل، وأن المساواة الإنسانية تعنى فى نظره أيضا حق الجميع على قدم المساواة فى الملكية) .. والقانون، إذ يتمسك بمبدأ فى المساواة الأساسية، يستطيع تصحيح بعض المظالم الصارخة دون أن يحدث تغييرا فى ذلك النظام الاجتماعى الذى يقتضى استمرار الظلم بوصفه عنصرا مكونا لوجوده.

---

[1] المقدمه الفلسفية propaedeutik philosophische ١، القسم ٢٢(المؤلفات الكاملة، نشرة Hermann Glockner، شتجارت، ١٩٢٧، المجلد الثالث، ص ٤٩).

هذا ـ على الأقل ـ هو البناء الفلسفى ـ الذى لا يصح الا بقدر ما يعطى حكم القانون ضمانا وحماية للضعيف أعظم مما يعطيه النظام الذى حل منذ ذلك الحين محله ، وهو حكم السلطة الآمرة .. فنظرية هيجل ثمرة للعصر الليبرالى ـ وهى تنطوى على مبادئه التقليدية .. وهو يقول أن إطاعة القانون تستلزم معرفة الجميع به ـ مشيرا فى هذا الصدد إلى أن الطغيان" يعلق القوانين فى مكان يبلغ من الارتفاع حدا يعجز معه أى مواطن عن قراءتها" .. وهو يستبعد ، لهذا السبب نفسه ، التشريع ذا الأثر الرجعى .. كما يذكر أن من الواجب أن تقيد سلطة القاضى فى الحكم ، بقدر الإمكان ، بواسطة نصوص صريحة فى القانون ذاته .. فالمحاكمة العلنية مثلا ضرورية بوصفها وسيلة من وسائل هذا التقييد ، ومبررها هو أن القانون يقتضى ثقة المواطنين ، وأن الحق ، من حيث هو كلى شامل فى أساسه ، ينتمى إلى الجميع [1].

وتنطوى فكرة هيجل على الرأى القائل أن الكيان القانونى هو ما يشيده الناس الأحرار أنفسهم بعقولهم الخاصة . وهو يفترض ، تمشيا مع تراث الفلسفة السياسية الديمقراطية ، أن الفرد الحر هو المشرع الأصلى الذى أعطى القانون لنفسه ، ولكن هذا الافتراض لا يمنع هيجل من القول أن القانون يتجسد فى" حماية الملكية عن طريق ممارسة العدالة ." [2].

هذا الاستبصار بالارتباط المادى بين حكم القانون وحكم الملكية يرغم هيجل ، على خلاف لوك وأتباعه اللاحقين ، على تجاوز النظرية الليبرالية . فبسبب هذا الارتباط ، كان من المستحيل أن يكون القانون هو النقطة النهائية للتكامل بالنسبة إلى المجتمع المدنى ، أو أن يمثل الشمول الحقيقى فى هذا المجتمع . فحكم القانون لا يجسد إلا" الحق المجرد" فى الملكية .." ووظيفة الهيئة القضائية تقتصر على تحقيق الجانب المجرد من الحرية الشخصية فى المجتمع المدنى وجعل هذا الجانب ضرورة من ضروراته .. ففيها لا تكون الضرورة العمياء لنظام الحاجات قد ارتفعت بعد إلى

---

(1) القسم ٢٢٤، ملحق.

(2) القسم ٢٠٨. انظر لوك: فى الحكومة المدنية on Civil Government الكتاب الثانى، القسم ١٣٤. يشتمل معنى تصور الملكية عند لوك على الحقوق الأساسية للأفراد، أى" حياتهم وحرياتهم ومراتبهم"؛ ويظل لهذا التصور تأثيرة فى كتاب هيجل .. فهو يرى أن كل شىء غير" الروح الحرة"، ومنفصل عنها، يمكن أن يصبح ملكية.

مرتبة الوعى بالكلى، ولا تكون قد طبقت من وجهة النظر هـذه." [1] لذلـك كـان مـن الواجب إكمال القانون، بل الاستعاضة عنه، بقوة أشد منـه فعاليـة وصرامـة بكثـير. تحكم الأفراد على نحو أقرب إلى الطابع المباشر المحسوس.. وهنا تظهر الشرطة.

تظهر فى مفهوم الشرطة عند هيجـل كثـير مـن سمـات النظريـة التـى كـان الحكـم المطلـق يسـتخدمها فـى تـبرير التنظيـم الـذى يقيـد بـه الحيـاة الاجتماعيـة والاقتصادية. فالشرطة لا تتدخل فقـط فـى عمليـة الإنتـاج والتوزيـع، ولا تقيـد فقـط حرية التجارة والربح وتراقب الأسعار والفقراء والمشردين، بل هى أيضا تشـرف علـى الحياة الخاصة للأفراد كلما كان لها تأثير فـى الصـالح العـام.. غـير أن هنـاك فارقـا هاما بين الشرطة التى فعلت ذلك كلـه خـلال فـترة نشـأة الحكـم المطلـق الحديـث، والشرطة فى عهد عودة الملكية [2].. ويمكن القول أن كتاب" فلسفة الحق" يعـبر عـن النظرية الرسميـة لهـذا العـهد الأخـير إلى حـد بعيـد.. فـالمفروض أن الشـرطة تمثـل مصلحة الكل ضد القوى الاجتماعيـة التـى ليسـت أضعـف ولا أقـوى مـن أن تضمـن حسن سير العملية الاجتماعية والاقتصادية دون أن يعكر صفوها شيء.. ولم يعد على الشرطة أن تنظم عملية الإنتاج نظرا إلى عدم وجود قوة ومعرفة خاصـة تحقـق ذلـك.. بل أن مهمة الشرطة هى مهمة سلبية، وأعنى بها صون" أمن الشخص والملكية" فـى ذلك المجال العارض الذى لا تسرى عليه النصوص الشاملة للقانون. [3]

على أن أقوال هيجل عن وظيفة الشـرطة توضـح أنـه تجـاوز النظريـة التـى كـانت سـائدة فـى وقـت عـودة الملكيـة، ولا سـيما حـين أكـد أن ازديـاد التعـارض والتشاحن داخل المجتمع المدنى يجعـل الكـائن العضـوى والاجتمـاعى، علـى نحـو متزايد، مجموعة متخبطـة عميـاء مـن المصـالح الأنانيـة، ويحتـم إيجـاد نظـام قـوى للسيطرة على هذه الفوضى.. ومما له دلالته البالغة، أن هيجـل يقـدم، فـى مناقشـته هذه للشرطة، بعضا من أقوى ملاحظاته وأوسعها مـدى، عـن الاتجـاه الهـدام الـذى

---

(1) موسوعة العلوم الفلسفية، القسم ٥٣٢ (فلسفة الروح عند هيجل، ترجمة والاس، لندن ١٨٩٤، ص ٢٦١).

(2) أنظر: كورت فولتسندرف : فكرة الشرطة فى الدولة الحديثة
kurt Wolzendorff Der polizeigedanke des modernen staates
برسلاو ١٩١٨، ص ١٠٠- ١٣٠.

(3) فلسفة الحق، القسمان ٢٣٠- ٢٣١.

كتب على المجتمع المدنى أن يسير فيه. وهو يختم كلامه بقوله إن" المجتمع المدنـى مدفوع، بواسطة جدله الخاص، إلى تجاوز حـدوده الخاصـة بوصفـه مجتمعـا محـدد المعالم مكتفيا بذاته." فلابد له أن يبحث عن أسواق جديدة تستوعب الإنتاج الفائض المتزايد. وأن يتبع سياسة توسع اقتصادى واستعمار منظم. [1]

وتختفى الصعوبات المتعلقة بـالربط بـين الشـرطة وبـين السياسـة الخارجيـة للدولة إذا أخذنا فى اعتبارنا أن الشرطة عند هيجل نتاج للتعارضات المتزايدة داخـل النظام المدنى. وهى نظام استحدث لكـى يتصـدى لهـذه المتناقضـات، ومـن ثـم فـإن الحظ الفاصل بين الشرطة وبين الدولة(التى تكمـل مـا تبـدأه الشـرطة) ليـس حـادا. ويتصور هيجل وضعا نهائيا يكون فيه " عمل الكـل خاضعـا لتنظيـم إدارى."[2] هـذا الوضع يؤدى، كما يقول، إلى" تقصير أجـل القلاقـل الخطـيرة" التـى يتعـرض لهـا المجتمع المدنى، وتخفيفها. وبعبارة أخرى فإن التنظيم الاجتماعى الشـمولى لـن يـدع إلا وقتا أقل" للمنازعات لكى تسوى نفسها بقوة الضرورة اللاواعية وحدها." [3]

غير أن الشرطة ليست هى العلاج الوحيد. فهناك نظام آخر يمكن بواسـطته كبح جماح المجتمع المدنى، هو نظام النقابات Corporation . الـذى يتصـوره هيجـل علـى مثـال نظـام الطوائـف الحرفيـة القديـم، مـع إضافـة بعـض سمـات النقابـات الحديثة.. إن النقابـة وحـدة اقتصاديـة. فضـلا عـن كونـها سياسـية. لهـا الوظيفـة المزدوجة الآتية: (١) بعث الوحدة فى المصالح وأوجه النشـاط الاقتصـادى المتنافسـة بين الفئات المختلفة (٢)، والدفاع عن المصالح المنظمة للمجتمـع المدنـى فـى مقـابل الدولة. وتتولى الدولـة الإشـراف علـى النقابـة [4]، ولكـن النقابـة تـهدف إلى صيانـة المصالح المادية للتجارة والصناعة.. ففـى النقابة يلتقى رأس المـال والعمـل، والمنتج والمستهلك ، والربح والمصلحة العامة، وفيها تنقى المصـالح الخاصـة للمشـتركين فـى

---

(1) المرجع نفسه، الأقسام ٢٤٦- ٨.

(2) القسم ٢٣٦

(3) الموضع نفسه.

(4) القسم ٢٥٣، ملحق.

الحياة الاقتصادية من الأنانية البحتة. بحيث يمكنهم الدخول في النظام الشامل للدولة.

ولا يشرح هيجل كيف يكون ذلك ممكنا. ويبدو أن النقابة تختار أعضاءها تبعا لمؤهلاتهم الفعلية. وأنها تضمن عملهم ومواردهم . ولكن يظهر أن هذا كل ما في الأمر. فالنقابة تظل قبل كل شيء هيئة أيديولوجية. وكيانا يحث الفرد على العمل من أجل مثل أعلى لا يوجد بعد. هو" الغاية غير الأنانية للكل."[1] وفضلا عن ذلك فإن النقابة تجعله عضوا معترفا به داخل جماعة.. ولكن حقيقة الأمر أن العملية الاقتصادية هي التي تقوم بالاعتراف. لا الفرد.. ولذلك فإن الفرد لا يحصل إلا على خير أيديولوجي. والتعويض الذي يناله هو" شرف" الانتماء إلى النقابة.[2]

ويؤدي البحث في النقابة إلى الانتقال من الجزء الخاص بالمجتمع المدني إلى الجزء الخاص بالدولة.. والدولة منفصلة ومتميزة أساسا عن المجتمع. وعلى حين أن السمة الأساسية في المجتمع المدني هي" ضمان الملكية والحرية الشخصية وصيانتها". وأن " مصلحة الفرد" هي هدفها النهائي. فإن للدولة وظيفة مختلفة كل الاختلاف، كما أنها ترتبط بالفرد على نحو آخر." إن الاتحاد في ذاته هو المضمون الحقيقي والغاية الفعلية" للدولة.. والعامل الذي يؤدي إلى التكامل والتماسك هو الكلي. لا الجزئي.. ففي الدولة يستطيع الفرد أن" يقضي حياة كلية". وفيها تنظيم ميوله وأوجه نشاطه وأساليب حياته الخاصة وفقا للصالح العام.. فالدولة ذات بالمعنى الدقيق للكلمة. أي أنها هي التي تصب فيها وتنتهي إليها كل الأفعال الفردية التي تخضع الآن" للقوانين المبادئ الكلية".[3]

إن قوانين الدولة ومبادئها هي التي توجه نشاط الرعايا ذوي الفكر الحر، بحيث أن العنصر الذي تتألف منه ليس الطبيعة، بل الروح، والمعرفة العقلية، وإرادة الأفراد المجتمعين.. وهذا هو معنى تسمية هيجل للدولة باسم" الروح الموضوعية". فالدولة تخلق نظاما لا يتوقف استمراره- كما كانت الحال في المجتمع

---

[1] القسم ٢٥٣.

[2] الموضع نفسه.

[3] القسم ٢٥٨، هامش.

المدنى– على العلاقة المتبادلة العمياء بين الحاجات والخدمات.. بل أن" نظام الحاجات" يتحول إلى نظام واع للحياة التى تسيطر عليها قرارات الإنسان المستقلة المستهدفة للصالح العام.. ومن ثم فإن من الممكن ان توصف الدولة بأنها" تحقق الحرية." [1]

لقد ذكرنا أن المهمة الأساسية للدولة فى نظر هيجل هى تحقيق الاتفاق بين المصلحة الخاصة والعامة، من أجل المحافظة على حق الفرد وحريته.. ومع ذلك فإن هذا المطلب يفترض مقدما التوحيد بين الدولة والمجتمع. لا الفصل بينهما. ذلك لأن حاجات الفرد ومصالحة توجد فى المجتمع، وأيا كانت الطريقة التى تؤدى بها مقتضيات الصالح العام إلى تعديلها، فإنها تنشأ فى العمليات الاجتماعية التى تحكم الحياة الفردية. وتظل مرتبطة بها.. وهكذا فإن المطالبة بتحقيق الحرية والسعادة تقع آخر الأمر على عاتق المجتمع، لا على الدولة. ففى رأى هيجل أن الدولة ليس لها هدف سوى" التجمع بما هو كذلك". وبعبارة أخرى فلن يكون لها هدف على الإطلاق حين يكون النظام الاجتماعى والاقتصادى" تجمعا حقيقيا".. عندئذ تؤدى عملية تحقيق التآلف بين الفردى والكلى إلى" ذبول" الدولة. لا إلى إنعاشها.

على أن هيجل فصل النظام المعقول للدولة عن العلاقات المتبادلة العارضة للمجتمع لأنه كان ينظر إلى المجتمع على أنه مجتمع مدنى. وهذا الأخير ليس" تجمعا حقيقيا". ولقد كان الطابع النقدى لجدله هو الذى أرغمه على أن ينظر إلى المجتمع كما فعل. ذلك لأن المنهج الجدلى يفهم ما هو وجود من خلال السلب الذى ينطوى عليه، وينظر إلى الوقائع فى ضوء تغيرها.. والتغير مقولة تاريخية [2]. فالروح الموضوعية، التى يعالجها كتاب" فلسفة الحق"، تتكشف فى الزمان [3]، وينبغى أن يسترشد التحليل الجدلى لمضمونها بالأشكال التى اتخذها هذا المضمون فى التاريخ.. وهكذا تبدو الحقيقة إنجازا تاريخيا، بحيث أن المرحلة التى بلغها الإنسان

---

(1) القسم ٢٥٨، ملحق، القسم ٢٦٠.

(2) هيجل: فلسفة التاريخ العالمى phil der Weltgeschichte الناشر Georg Lasson ١٩٢٠، المجلد الأول، ص ١٠.

(3) انظر ص(٢٢٤) فيما بعد.

بالمجتمع المدنى تتحقق فيها كل الجهود التاريخية السابقة.. وقد يظهر فى المستقبل شكل آخر للتجمع. غير أن الفلسفة. بوصفها علم المتحقق الفعلى. لا تحاول التكهن بهذا الموضوع. فالأساس الذى ينبغى أن يبنى عليه العقل هو الواقع الاجتماعى. بما يسود فيه من منافسه وأنانية واستغلال. وثروة مفرطة وفقر مدقع.. إن الفلسفة لا تستطيع أن تسبق التاريخ. لأنها بنت زمانها. أعنى" زمانها مفهوما فى الفكر".[1]

أما هذا الزمن فهو زمن مجتمع مدنى وضع فيه الأساس المادى لتحقيق العقل والحرية. غير أن هذا عقل تشوهه الضرورة العمياء للعملية الاقتصادية. وحرية يفسدها تنافس المصالح الخاصة المتعارضة.. ومع ذلك فإن هذا المجتمع ذاته ينطوى على عناصر كثيرة تمهد الطريق للتجمع الحر العاقل بحق: فهو يحمى الحق المطلق للفرد، ويزيد من حاجات الناس ووسائل إشباعها. وينظم تقسيم العمل. ويشجع حكم القانون.. هذه العناصر ينبغى أن تحرر من المصالح الخاصة وتخضع لقوة تعلو على نظام المجتمع المدنى. القائم على التنافس. بحيث يكون لها مركزها الرفيع الخاص. هذه القوة هى الدولة. وينظر هيجل إلى الدولة على أنها" قوة مستقلة متحكمة فى ذاته" لا يكون الأفراد فيها إلا" مجرد لحظات"، وعلى أنها" مسيرة الله فى العالم." [2] ولقد كان يعتقد أن هذه هى ماهية الدولة ذاتها، ولكنه فى الواقع إنما كان يصف النمط التاريخى للدولة، الذى يناظر المجتمع المدنى.

ونستطيع أن نصل إلى هذا التفسير للدولة عند هيجل إذا وضعنا تصور الدولة عنده فى الإطار الاجتماعى التاريخى الذى قال به هو ذاته ضمنا فى وصفه للمجتمع المدنى.. ففكرة هيجل عن الدولة تنبثق من فلسفة أوشك فيها الفهم الليبرالى للدولة والمجتمع على الانهيار.. ولقد رأينا أن تحليل هيجل أدى إلى إنكاره أى انسجام" طبيعى" بين المصلحة الخاصة والعامة، وبين المجتمع المدنى والدولة.. وهكذا هدمت الفكرة الليبرالية عن الدولة.. ولكيلا يتحطم إطار النظام الاجتماعى القائم، كان من الضرورى أن يركز الصالح المشترك فى هيئة تمتع بالاستقلال

---

[1] فلسفة الحق، ص ٢٨ من المقدمة.

[2] القسم ٢٥٨، ملحق.

الذاتي. وأن توضع سلطة الدولة فوق ساحة القتال الذى يدور بين الجماعات المتنافسة.. ومع ذلك فإن دولة هيجل" المؤلهة" لا توازى الدولة الفاشية بأية حال.. فهذه الأخيرة تمثل نفس مستوى التطور الاجتماعى الذى يفترض أن دولة هيجل تتجنبه، وأعنى به السيطرة الشمولية المباشرة للمصالح الخاصة على الكل.. ففى الفاشية يحكم المجتمع المدنى الدولة، أما عند هيجل فالدولة تحكم المجتمع المدنى.. وباسم من تحكم؟ فى رأى هيجل أنها تحكم باسم الفرد الحر ولمصلحته الحقيقية..." إن ماهية الدولة الحديثة هى أنها اتحاد الكلى بالحرية الكاملة للجزئى، وبمصلحة الأفراد." [1] والفارق الأساسى بين العالم القديم والحديث. ينحصر فى أن المسائل الكبرى للحياة الإنسانية لا تقررها. فى العالم الحديث. سلطة عليا، وإنما تقررها الإرادة الفردية الحرة للإنسان . "هذه الإرادة الفردية .. ينبغى أن يكون لها مكانها الخاص فى البناء الهائل للدولة." [2] فالمبدأ الأساسى لهذه الدولة هو النمو والتحقيق الكامل للفرد[3]. ودستورها وجميع نظمها السياسية ينبغى أن تعبر عن" معرفة أفرادها وإرادتهم".

ومع ذلك فإن هذه هى النقطة التى يؤدى فيها التناقض التاريخى الكامن فى فلسفة هيجل إلى تحديد مصير هذه الفلسفة.. فالفرد الذى يعرف أن مصلحته الحقيقية تكمن فى المصلحة العامة. ويرغبها على هذا الأساس- هذا الفرد. ببساطة. لا وجود له.. ذلك لأن الأفراد لا يوجدون إلا بوصفهم أصحاب ملكيات خاصة. خاضعين للعمليات الوحشية التى تدور داخل المجتمع المدنى، منفصلين عن المصلحة العامة نتيجة للأنانية وكل ما يترتب عليها.. وبقدر ما يمتد المجتمع المدنى، فإن أحدا لا يمكن أن يكون متحررا من متاعبه.

ومع ذلك فإن الطبيعة موجودة خارج المجتمع.. فإذا أمكن أن يوجد شخص يمتلك فرديته بفضل وجودة الطبيعى لا الاجتماعى. ويكون ما يكونه بالطبيعة فحسب، لا بفعل الأجهزة الآلية، فقد يكون هو النقطة الثابتة التى يمكن

---

(1) القسم ٢٦٠، ملحق.

(2) القسم ٢٧٩، ملحق

(3) القسمان ٢٦٠و ٢٦١.

أن تحكم منها الدولة. ويجد هيجل مثل هذا الشخص فـي الملـك. الـذى هـو إنسـان يختار لمركزه" بحكم مولده الطبيعي." [1] فى هذا الشـخص يمكـن أن ترتكـز الحريـة القصوى، إذا أنه خارج عن عالم الحرية الباطلة السلبية. وهو" يرتفع فوق كل ما هو جزئى مشروط"[2]. إن الأنا. لدى كل شخص آخر. يفسـد بفعـل النظـام الاجتمـاعى الذى يشكله، أما الملك فهو وحده الذى لا يتأثر على هذا النحو،ومـن ثـم فـهو قـادر على أن تتخذ من" أناه" الخالص مصدرا لكل أفعاله ويقررها تبعا له.. إنـه يسـتطيع أن يلغى كل جزئية فى" اليقين البسيط لذاته"[3].

ونحن نعلم ما يعنيه" اليقين الذاتى للانا الخالص" فى مذهب هيجل: فـهو الصفة الأساسية" للجوهر من حيث هو ذات"، ومن ثم فهو مميز للوجـود الحـق [4]. والواقع أن استخدام هذا المبدأ تاريخيا من أجل إنتاج الشخص الطبيعى للملـك يـدل مرة أخرى على إفلاس المثالية.. فالحرية تصبح فـى هويـة مـع الضـرورة المحتومـة للطبيعية، والعقل ينتهى إلى مصادفة عارضـة متعلقـة بـالمولد.. ومـرة أخـرى تتحـول فلسفة الحرية إلى فلسفة للضرورة.

لقد وصف علم الاقتصاد السياسى الكلاسيكى المجتمع الحديث بأنه" نظـام طبيعى" بدت قوانينه وكأنها تتصف بضرورة القوانين الفيزيائية.. وسرعان ما فقدت وجهة النظر هذه سحرها.. فقد بين ماركس كيف تتخذ القوى الفوضويـة للرأسماليـة طـابع القـوى الطبيعيـة طالمـا أنـها لم تصبح خاضعـة للعقـل البشـرى، وأن العنصـر الطبيعى فى المجتمع ليس عنصرا إيجابيا بل هـو عنصـر سـلبى.. ويبـدو أن هيجـل كان لديه نوع من الإدراك الغامض لهذه الحقيقة.. فهو فى بعض الأحيان يبـدو كمـا لو كان يسخر من تمجيده المثالى للملك، ويعلن أن قرارات الملـك ليسـت إلا شـكليات أو رسميات. فهو" إنسان يقول نعم، وبذلك يضع النقطة فوق الحرف."[5] وقد لاحـظ أن الملوك لا يتمـيزون بقـوة عقليـة أو جسـمية خاصـة، وأن الملايـين ، برغـم ذلـك،

---

(1) القسم ٢٨٠؟

(2) القسم ٢٧٩.

(3) الموضوع نفسه.

(4) انظر ص ١٦٢ وما يليها من قبل.

(5) القسم ٢٨٠، ملحق.

يسمحون لأنفسهم بأن يحكموا بواسطتهم [1] ومع ذلك فإن هيجل يشعر بأن الضعف العقلى للملك أفضل من حكمة المجتمع المدنى.

إن الخطأ الذى وقع فيه هيجل أبعد غورا بكثير من تمجيده للملكية البروسية. فجريمته ليست فى كونه ذليلا. بقدر ما هى فى كونه قد خان أرفع أفكاره الفلسفية. ذلك لأن نظريته السياسية تسلم المجتمع للطبيعة، والحرية للضرورة، والعقل للنزوة والهوى، وهى فى ذلك أنما تعكس النظام الاجتماعى الذى ينحدر فى سعيه وراء حريته، إلى حالة طبيعية أحط كثيرا من العقل.. لقد انتهى التحليل الجدلى للمجتمع المدنى إلى أن المجتمع عاجز عن إقامة العقل والحرية من تلقاء ذاته.. لذلك اقترح هيجل دولة قوية تحقق هذه الغاية، وحاول التوفيق بين تلك الدولة وبين فكرة الحرية، عن طريق إعطاء الملكية طابعا دستوريا قويا.

إن الدولة لا توجد إلا من خلال وسيط القانون. " والقوانين تعبر عن مضمون الحرية الموضوعية.. فهى غاية نهائية مطلقة. وهى عمل كلى شامل." [2] ومن هنا فإن الدولة مقيدة بقوانين هى عكس الأوامر التسلطية.. فالكيان الذى تؤلفه القوانين هو" عمل كلى شامل" يضم فى ذاته عقل الأشخاص الداخلين فى المجتمع وإرادتهم.. والدستور يعبر عن مصالح الجميع(وهو يعنى الآن بالطبع مصالحهم الحقيقية. " النقية")، وليست السلطات التنفيذية والتشريعية والقضائية سوى أدوات أو هيئات للقانون الدستورى.. ويرفض هيجل الفصل التقليدى بين هذه السلطات. إذ يراه ضارا بوحدة الدولة؛ فمن الواجب أن تعمل وظائف الحكومة الثلاث معا فى تعاون فعلى دائم. ويبلغ اهتمامه بوحدة الدولة وتأكيده لها حدا معا من القوة يؤدى به أحيانا إلى وضع صيغ شبيهة بالنظرية العضوية للدولة.. فهو يعلن مثلا أن الدستور، وإن كان قد تولد في زمان معين، فمن الواجب ألا ينظر إليه على أنه مصنوع" بواسطة الإنسان"، بل يجب أن يعد " إلهيا ودائما" [3] مثل هذه التصريحات تصدر عن نفس الدوافع التى أرغمت معظم الفلاسفة بعيدى النظر على أن يضعوا الدولة

---

(1) االقسم ٢٨١، ملحق.

(2) موسوعة العلوم الفلسفية(ترجمة والاس باسم: فلسفة الروح) ص ٢٦٣.

(3) فلسفة الحق، القسم ٢٧٣، هامش.

أن يضعوا الدولة فوق أية شبهة من شبهات النقد، وكانوا بذلك يدركون أن الرابطة التي تجمع على أقوى نحو ممكن بين الجماعات المتنازعة من الطبقة الحاكمة هي الخوف من حدوث أي انقلاب على النظام القائم.

ولسنا نود أن نضيع وقتا في الكلام عن العرض الذي قدمه هيجل للدستور. إذا أنه لا يكاد يضيف شيئا ذا بال إلى كتاباته السابقة في الموضوع نفسه. وإن كانت بعض السمات الهامة لمذهبه تستحق إشارة موجزة.. فهو يغير الثالوث التقليدي للسلطات السياسية بحيث يتألف من السلطة الملكية. والإدارية. والتشريعية. وهذه السلطات تتداخل بحيث تكون السلطة التنفيذية في يد الأوليين. وتشمل القضائية. على حين أن السلطة التشريعية تمارسها الحكومة ومعها الطوائف المختلفة.. ويتجه النظام السياسي بأكمله مرة أخرى نحو فكرة السيادة. التي تظل هي المسيطرة على بنائه الفكري بأسره، وإن كانت جذورها ترجع الآن إلى الشخص" الطبيعي" للملك.. وإلى جانب سيادة الدولة على المنازعات والتناقضات التي تسود المجتمع المدني. يؤكد هيجل الآن سيادتها على الشعب Volk. والشعب هو" ذلك الجزء من الدولة الذي لا يعرف ما يريد"، والذي تكون" حركته وسلوكه فطرية، خالية من العقل، عنيفة، فظيعة"[1] إذا لم تنظم وهنا أيضا قد يكون ما في ذهن هيجل هو" الحركة الشعبية Volksbewegung " في عصره، ومن الجائز جدا أن الملكية البروسية بدت ملاذا للعقل إذا قيست بتلك الحركة التيوتونية الآتية من" أسفل". ومع ذلك فإن تحبيذ هيجل لوجود قبضة قوية تحكم الكتل الجماهيرية هو جزء من اتجاه عام، يهدد البناء الدستوري لدولته بأسره.

إن الدولة هي التي تكفل وحدة المصلحة الخاصة والعامة.. ويختلف رأي هيجل في هذه الوحدة عن الرأي الليبرالي، من حيث أن دولته مفروضة على الأجهزة الاجتماعية والاقتصادية للمجتمع المدني، ولديها سلطات ونظم سياسية مستقلة." إن الإرادة الموضوعية هي في ذاتها عقلية في فكرتها ذاتها. سواء أكانت موضوعا لمعرفة الأفراد أم لرغبتهم ونزواتهم." [2]

---

(1) القسم ٣٠١و٣٠٣، هامش.

(2) القسم ٢٥٨.

ومع ذلك فإن تمجيد هيجل للسلطة السياسية للدولة يتسم ببعض السمات النقدية الواضحة.. فهو فى مناقشته للعلاقة بين الدين والدولة، يشير إلى أن" الدين يثنى عليه ويلتجأ إليه فى الأوقات التى يشيع فيها الحزن العام والاضطراب والظلم أساسا، وهو يلقن لكى يكون فيه عزاء من الظلم وأمل فى التعويض فى حالة الخسارة."[1] وهو يلاحظ الوظيفة الخطيرة للدين فى اتجاهه إلى صرف أنظار الإنسان عن السعى إلى حريته الفعلية، وإلى تقديم تعويض خيالى إليه عن مظالم حقيقية." من المؤكد أن أولئك الذين يعانون من مظالم أى حكم مطلق، لو أحيلوا إلى الدين لكى يقدم إليهم العزاء، لكان ذلك أمرا يدعو إلى السخرية المريرة؛ كذلك ينبغى ألا يغرب عن البال أن الدين قد يتخذ صورة خرافة مهينة، تنطوى على أشد أنواع العبودية إذلالا، وتنحط بالإنسان إلى ما دون مستوى البهائم." فلابد من تدخل قوة ما لإنقاذ الفرد من الدين فى هذه الحالة.. وهنا تأتى الدولة لنصرة" حقوق العقل والوعى الذاتى".. " ليست القوة، بل الضعف، هو الذى جعل من الدين فى وقتنا هذا نوعا من التقوى يناضل دفاعا عن نفسه"،وليس الصراع من أجل التحقيق التاريخى للإنسان صراعا دينيا، بل هو صراع اجتماعى وسياسى، ولو نقل هذا الصراع إلى مكمن باطن فى النفس، وأصبح متعلقا بالإيمان والأخلاق، لكان معنى ذلك العودة إلى مرحلة انقضت منذ عهد بعيد.

ومع ذلك فإن هذه السمات النقدية تتضاءل إلى جانب الاتجاهات الاستبدادية الكامنة فى كل نزعة تسلطية، وهى الاتجاهات التى تتجلى بكل قوة فى نظرية السيادة الخارجية عند هيجل.. وقد بينا من قبل كيف رفع هيجل المصالح القومية للدولة المعينة إلى مرتبة السلطة العليا التى لا يتطرق إليها أى شك فى العلاقات الدولية.. وتقوم الدولة بحماية مصالح أفردها وتأكيدها عن طريق ضمهم فى مجتمع، وبذلك تحقق حريتهم وتفى بحقوقهم وتحول قوة المنافسة الهدامة إلى كل موحد.. فالسلطة الداخلية المطلقة للدولة شرط ضرورى للمنافسة الناجحة، وهذه الأخيرة تفضى بالضرورة إلى السيادة الخارجية.. فهناك صراع بين الدول ذات السيادة، يناظر صراع الحياة والموت بين الأفراد فى المجتمع المدنى من أجل

[1] القسم ٢٧٠، هامش.

الاعتراف المتبادل، وهذا الصراع بين الدول يتخذ شكل الحرب.. فالحرب هي النتيجة الحتمية لأى اختبار للسيادة.. وهى ليست شرا مطلقا، وليست أمرا عارضا. بل هي "عنصر أخلاقي" إذ أن الحرب تحقق تكامل المصالح الذى لا يستطيع المجتمع المدنى أن يحققه بذاته.." لقد حالت الحروب الناجحة دون وقوع قلاقل مدنية، ودعمت السلطة الداخلية للدولة."[1]

وهكذا لم يكن هيجل يقل عن" هبز" فى انحيازه للدولة البورجوازية بلا خجل، حتى أنه انتهى إلى رفض القانون الدولى رفضا قاطعا.. فالدولة، وهى الذات النهائية التى تحفظ المجتمع القائم على المنافسة، لا يمكن أن تقيد بقانون أعلى، إذ أن مثل هذا القانون يعنى فرض قيد خارجي على السيادة، وتحطيم أساس حياة المجتمع المدنى[2].. وليس هناك عقد يسرى بين الدول .. فالسيادة لا يمكن أن تحد بمعاهدات تنطوى فى طبيعتها ذاتها على اعتماد متبادل بين الأطراف الذين تسرى عليهم هذه المعاهدات.. والدول ذات السيادة تقف خارج عالم الاعتماد المدنى المتبادل؛ فهى توجد فى" حالة طبيعية".

وهنا نلاحظ مرة أخرى أن الطبيعة العمياء تتدخل، وتقف جنبا إلى جنب مع المعقولية الواعية بذاتها للروح الموضوعية:

"إن الدول تجد نفسها فى علاقة طبيعية، أكثر منها قانونية، بعضها ببعض.. ومن ثم كان هناك صراع مستمر بينها.. وهى توقع معاهدات، وتقيم بذلك علاقة قانونية بين بعضها البعض.. ولكنها من جهة أخرى مستقلة معتمدة على نفسها.. وإذن فلا يمكن أن يكون الحق فيما بينها حقيقيا.. ففى إمكانها خرق

---

(1) القسم ٣٢٤، هامش.

(2) اتخذت الأيدلوجية الفاشية من هذا الارتباط الباطن بين السيادة والحرب والمنافسة حجة حاسمة ضد الرأسمالية الليبرالية.."إن المجتمع الكامل لا يمكنه أن يمارس المنافسة بطريقة منظمة إلا فى الحر ؛و فى التنافس مع مجتمع خارجي آخر. وهكذا فإن كل مجتمع محارب يسلك داخليا، فى وقت الحرب، على أساس التعاون، وخارجيا على أساس المنافسة.. وبذلك يكون هناك نظام فى الداخل وفوضى فى الخارج.. ومن الواضح أن حالة الفوضى محتومة فى أى مجتمع من الدول ذات السيادة.. فالسيادة المتعددة ليست إلا مرادفا للفوضى.. وما الفوضى الدولية ذات نتيجة حتمية للسيادة القومية". هذه الفقرة المأخوذة من كتاب لورنس دنيس: ديناميات الحرب والثورة Lawrence Dennis:Dynamics of War and Revolution (١٩٤٠، ص ١٢٢) هى ترديد لنظرية السيادة عند هيجل.

المعاهدات حسب مشيئتها، ولابد أن تجد نفسها دائما وقد انعدمت الثقة فيما بين الواحدة والأخرى.. ولما كانت في حالة طبيعية، فأنها تسلك بالعنف.. وهي تحفظ حقوقها وتحصل عليها بقوتها الخاصة، ولابد لها بالضرورة أن تنغمس في الحرب."[1]

وهكذا وصلت مثالية هيجل إلى نفس النتيجة التي وصلت إليها مادية "هبز". فحقوق الدول ذات السيادة" لا تكون لها حقيقة في إرادة عامة تؤسس بوصفها قوة عليا، وإنما في إرادتها الخاصة."[2] ومن ثم فإن المنازعات بينها لا يمكن أن تحل إلا بالحرب.. وما العلاقات الدولية إلا ساحة" تدور فيها مباراة وحشية بين الشهوات الخاصة والمصالح والغايات والمواهب والفضائل والقوة والخطأ والرذيلة والعرضية الخارجية"، بحيث أن الغاية الأخلاقية ذاتها، وهي" الاستقلال الذاتي للدولة. تصبح نهبا للصدفة"[3].

ولكن هل تعد دراما الصدفة والعنف هذه نهائية بحق؟ وهل يفضي العقل إلى الدولة، وإلى ذلك الصراع الذي لا يرحم بين القوى الطبيعية، الذي تضطر الدولة حتما إلى خوضه؟.. لقد فند هيجل أمثال هذه النتائج طوال كتاب" فلسفة الحق". فحق الدولة، وإن لم يكن مقيدا بالقانون الدولي، ليس مع ذلك هو الحق النهائي. بل يجب أن يكون مطابقا" لحق الروح العالمية التي هي المطلق غير المشروط."[4] والمضمون الحقيقي للدولة هو التاريخ العالمي Weltgeschichte أو عالم الروح العالمية، التي تحتفظ" بالحقيقة المطلقة العليا"[5] وفضلا عن ذلك فإن هيجل يؤكد أن أية علاقة بين الدول المستقلة" ينبغي أن تكون خارجية. فلابد أن يكون هناك طرف ثالث يعلو عليها ويوجد بينها". " هذا الطرف الثالث هو الروح التي تتجسد

---

[1] مقدمة فلسفية phil propaedeutik، القسم ٣١، في" المؤلفات الكاملة"، المرجع المذكور من قبل، المجلد الثالث، ص ٧٤.

[2] فلسفة الحق، القسم ٣٣.

[3] القسم ٣٤٠.

[4] القسم ٣٠.

[5] القسم ٢٥٩ ملحق.

في التاريخ العالمي وتنصب نفسها قاضيا مطلقا بين الدول." [1] وما الدولة. بل القوانين والواجبات ذاتها، إلا "واقع متعين" فحسب، وهي كلها تفضي إلى مجال أعلى، وترتكز عليه. [2]

فما هو إذن هذا المجال الأخير للدولة والمجتمع؟ وعلى أي نحو ترتبط الدولة والمجتمع بالروح العالمية؟ هذه أسئلة لا يمكن الإجابة عنها إلا إذا انتقلنا إلى تفسير" فلسفة التاريخ" عند هيجل .

---

[1] القسم ٢٥٩، ملحق.

[2] القسم ٣٧٠، هامش.

الفصل السابع
فلسفة التاريخ

الوجود، فى نظر المنطق الجدلى مسار من خلال المتناقضات. يحدد مضمون وتطور كل واقع. وقد عرض كتاب" المنطق" البناء اللازمانى لهذا المسار. ولكن الارتباط الباطن بين" المنطق" وبقية أجزاء المذهب، وكذلك النتائج التى ينطوى عليها المنهج الجدلى بوجه خاص، تؤدى إلى القضاء على نفس اللازمانية. فقد بين "المنطق" أن الوجود الحق هو الفكرة، ولكن الفكرة تتكشف" فى المكان"(بوصفها طبيعة) و"فى الزمان"(بوصفها روحا). [١]. والروح تتأثر، فى ماهيتها ذاتها، بالزمان. إذ أنها لا توجد إلا فى المسار الزمانى للتاريخ. وتتجلى صور الروح فى الزمان. بحيث يكون تاريخ العالم عرضا للروح فى الزمان. [٢]. وهكذا يتحول الجدل إلى تأمل الواقع زمانيا. ويبدو" السلب"، الذى كان فى" المنطق" يتحكم فى مسار الفكر. على أنه القوة الهدامة للزمان. وذلك فى كتاب" فلسفة التاريخ".

وإذ كان" المنطق" قد أثبت تركيب العقل، فإن" فلسفة التاريخ" تعرض المضمون التاريخى للعقل. أو يمكننا القول أن مضمون العقل هنا هو نفسه مضمون التاريخ، وإن لم نكن نعنى بلفظ" المضمون"، الوقائع التاريخية المتباينة، بل نعنى ما يجعل التاريخ كلا عقليا، والقوانين والاتجاهات التى تشير إليها الوقائع وتتلقى منها معناها.

" العقل سيد العالم" [٣].- هذا، فى رأى هيجل، فرض، وهو فرض الوحيد فى فلسفة التاريخ. وهذا الفرض، الذى يميز الطريقة الفلسفية فى بحث التاريخ من أية طريقة أخرى، لا يعنى أن التاريخ غاية محددة. فالطابع الغائى

---

(١) فلسفة التاريخ. ص٧٢.

(٢) فلسفة التاريخ العالمى G.Lasson: philosophie der Weltgeschichte المرجع المذكور من قبل، ص ١٣٤

(٣) فلسفة التاريخ، ص ٩.

للتاريخ (إن كان للتاريخ مثل هذا الطابع) لا يمكن إلا أن يكون استنتاجا من دراسة تجريبية للتاريخ، ولا يمكن أن يفترض قبليا. ويقول هيجل بتأكيد قاطع أنه" فى التاريخ، ينبغى أن يكون الفكر خاضعا لما هو معطى، ولحقائق الواقع، فهذا هو أساسه ومرشده"[1]. وعلى ذلك" فعلينا أن نقبل التاريخ كما هو. ومن الواجب أن نمضى فى بحثنا تاريخيا- أى تجريبيا"، وهو موقف شاذ بالنسبة إلى فلسفة مثالية للتاريخ.

إن من الواجب البرهنة على قوانين التاريخ فى الوقائع ومنها- وإلى هذا الحد يكون منهج هيجل تجريبيا. ولكن هذه القوانين لا يمكن أن تعرف ما لم تكن هناك نظرية صحيحة توجه البحث أولا. فالوقائع لا تكشف شيئا بذاتها، وانما تقتصر على الإجابة عن أسئلة نظرية ملائمة. والموضوعية العلمية الحقيقية تقتضى تطبيق مقولات سليمة تنظم المعطيات فى دلالتها الفعلية، لا تلقى الوقائع المعطاة سلبيا." وحتى المؤرخ العادى، " المحايد"، الذى يؤمن ويجهر بأنه يقف موقف التلقى البحت، ويستسلم تماما للمعطيات المقدمة إليه- ليس سلبيا على الإطلاق فيما يتعلق بممارسته قدراته الفكرية. فهو يأتى بمقولاته معه، ويرى الظواهر.. من خلال هذه الوسائط وحدها." [2].

ولكن كيف يتعرف المرء على المقولات السليمة والنظرية الصحيحة؟ هذا أمر تقرره الفلسفة. فهى تضع المقولات العامة التى توجه البحث فى كل الميادين الخاصة. غير أن صحتها فى هذه الميادين ينبغى أن تحقق بالوقائع، ويكون التحقيق قد تم عندما تستطيع النظرية احتواء الوقائع المعطاة على نحو يجعلها تبدو مندرجة تحت قوانين محددة، وتظهر على أنها لحظات فى اتجاهات محددة المعالم، تفسر تعاقبها واعتمادها المتبادل.

والواقع أن القول بأن الفلسفة ينبغى أن تقدم المقولات العامة لفهم التاريخ، ليس قولا اعتباطيا، ولم يكن هيجل أول من قال به.. فكل النظريات الكبرى فى القرن الثامن عشر اتخذت موقفا فلسفيا مفاده أن التاريخ تقدم. ولقد كان مفهوم

[1] المرجع نفسه، ص ٨.
[2] المرجع نفسه، ص ١١.

التقدم هذا، الذى سرعان ما تدهور بعد ذلك إلى استسلام سطحى- كـا ، فـى الأصـل يوجه نقدا حادا إلى نظام اجتماعى عقيم. وقد اسـتخدمت الطبقـة الوسـطى الصـاعدة مفهوم التقدم وسيلة لتفسير التاريخ الماضى للبشرية على أنـه التـاريخ الممـهد لعـهدها الخاص، وهو عهد كتب عليه أن ينتقل بالعالم إلى مرحلة النضوج. وهكذا قـالوا أنـه عندما تصل الطبقة الوسطى الجديدة إلى تشكيل العالم وفقا لقواهـا الخاصـة، فسـوف يحدث تقدم لا نظير له، فى القوى المادية والعقليـة، يجعـل الإنسـان سـيد الطبيعـة ويبدأ بذلك التاريخ الحقيقى للإنسانية. وما دام هذا كله لم يتحقق، فإن التاريخ يظل فى حالة صراع من أجل الحقيقة. ففكرة التقدم، هى جزء لا يتجزأ من فلسـفة عصـر التنوير الفرنسى. قد فسرت الوقائع التاريخية على أنها علامات فى الطريـق المـؤدى بالإنسان إلى العقل. أما الحقيقة فلا تزال تكمن خارج مجال الواقع- فى حالة سوف تأتى فيما بعد. وهكذا كان التقدم يعنى أن الحالة الراهنة سوف تنفى أو تنكـر. ولـن تستمر.

هذا النمط يظل سائدا فى" فلسفة التاريخ" عند هيجل. فالفلسفة هى الشـرط القبلى المادى، وكذلك المنطقى، للتاريخ، طالما أن التاريخ لم يصـل بعـد إلى المسـتوى المطابق لإمكانات البشرية. غير أننا نعلم أن هيجل ظـن أن التـاريخ قـد بلـغ هدفـه، وأن الفكرة والواقع قد وجدا أرضا مشتركة . وهكذا فإن كتاب هيجل هذا يمثـل قمـة الكتابة الفلسفية النقدية للتاريخ ونهايتها. ولقد كان هيجل لا يزال يسـتهدف صـالح الحرية فى معالجته للوقائع التاريخيـة، وكـان لا يـزال ينظـر إلى الصـراع مـن أجـل الحرية على أنه المضمون الوحيـد للتـاريخ. ولكـن هـذا الاهتمـام فقـد قوتـه، ووصـل الصراع إلى نهايته.

إن تصور الحرية، كما أوضح كتاب" فلسفة الحق"، يسير تبعا لنمط الملكيـة الحرة. ونتيجة لذلك فإن تاريخ العالم الذى يتطلع إليـه هيجـل يرفـع مكانـة تـاريخ الطبقة الوسطى، التى ارتكزت حياتها على هذا النمـط، ويمجـده. أن هنـاك حقيقـة بالغة فى ذلك القول الذى أكده هيجل بطريقة غريبة- وأعنى به أن التاريخ قـد بلـغ نهايته. ولكن هذا القول يعلن موت طبقة، لا موت التاريخ. وإنا لنجد هيجل يكتب فى نهاية الكتاب، بعد وصف عهد عـودة الملكيـة، قـائلا: " هـذه هـى النقطـة التـى

بلغها الوعى"[1]. وهذا قول ليس له وقع النهاية على الإطلاق. فالوعى هو الوعى التاريخى. وحين نقرأ فى" فلسفة الحق" أن" شكلا معينا للحياة قد أصابه الهرم". يكون المقصود هنا شكلا واحدا، لا كل أشكال الحياة. ولقد كان لدى هيجل تبصر كامل بوعى طبقته وأهدافها، ورأى أن هذه الأهداف لا تنطوى على مبدأ جديد يعيد حيوية العالم وشبابه. فإذا كان هذا الوعى هو الشكل النهائى للروح، فعندئذ يكون التاريخ قد دخل مجالا ليس بعده تقدم.

إن الفلسفة تقدم إلى كتابة التاريخ مقولاتها العامة، وهذه هى ذاتها التصورات الأساسية للجدل. وقد لخصها هيجل فى المحاضرات التى قدم بها للموضوع[2]. وسوف نعرض لها فيما بعد. ولكن علينا أن نناقش أولا التصورات التى يسميها مقولات تاريخية على التخصيص.

إن الفرض الذى يرتكز عليه كتاب" فلسفة التاريخ" قد تم تحقيقه من قبل فى" المنطق": فالوجود الحق هو العقل، الذى يتجلى فى الطبيعة ويصل إلى التحقق فى الإنسان. ويحدث هذا التحقق فى التاريخ، ولما كان العقل متحققا فى التاريخ هو الروح، فإن فكرة هيجل تنطوى على القول بأن الذات الفعلية أو القوة الدافعة للتاريخ هى الروح.

وبطبيعة الحال فإن الإنسان جزء من الطبيعة أيضا، وميوله ودوافعه الطبيعية تقوم بدور هام فى التاريخ. وبالفعل نجد أن" فلسفة التاريخ" عند هيجل تعترف بهذا الدور إلى حد يفوق كثيرا من الأساليب التجريبية فى كتابة التاريخ. فالطبيعة، على شكل مجموع الشروط الطبيعية للحياة البشرية، تظل هى الأساس الأول للتاريخ طوال كتاب هيجل.

إن الإنسان، بوصفه كائنا طبيعيا، مقيد بظروف معينة- فهو يولد فى هذا المكان والزمان أو ذاك، ويكون فردا فى هذه الأمة أو تلك ولا بد له من أن يشارك مصير الكل الخاص الذى ينتمى إليه. ومع ذلك فإن الإنسان، برغم كل هذا، هو

---

[1] ص ٤٥٦.

[2] نشر(جيورج لاسون) هذه المقدمة، بصورها المختلفة، فى طبعته لكتاب" فلسفة التاريخ العالمى"، ١٩٢٠-١٩٢٢. انظر بوجه خاص المجلد الأول، ص ١٠ وما يليها وص ٣١ وما يليها

أساسا ذات مفكرة. والفكر، كما نعلم، هو أساس الكلية أو الشمول. فالفكر: (١) يرتفع بالناس إلى ما فوق التحديدات أو العينات الجزئية، (٢) كما أنه يجعل كثرة الأشياء الخارجية وسيطا لنمو الذات وتطورها.

هذه الكلية المزدوجة، الذاتية والموضوعية، تميز العالم التاريخى الذى تتكشف فيه حياة الإنسان بالتدريج. والتاريخ، بوصفه تاريخ الذات المفكرة، هو بالضرورة تاريخ عالمى Weltgeschichte لمجرد كونه" ينتمى إلى عالم الروح". ونحن ندرك مضمون التاريخ من خلال تصورات عامة، كالأمة والدولة، والمجتمع الريفى، والإقطاعى، والمدنى، والاستبدادية والديمقراطية والملكية، والطبقة العاملة، والطبقة الوسطى، وطبقة النبلاء، الخ. وقيصر وكرومويل ونابليون هم فى نظرنا مواطنون رومان وإنجليز وفرنسيون، ونحن نفهمهم بوصفهم أفرادا فى أمتهم، يستجيبون للمجتمع والدولة فى عصرهم. فالكلى يؤكد ذاته فيهم. وتصوراتنا العامة تدرك هذا الكلى على أنه الفاعل الحقيقى فى التاريخ، بحيث أن تاريخ البشرية، مثلا، ليس حياة ومعارك الإسكندر الأكبر وقيصر والأباطرة الألمان والملوك الفرنسيين وأمثال كرومويل ونابوليون، بل هو حياة ومعارك ذلك الكلى الذى يتكشف على صور متباينة خلال مختلف الكليات الحضارية.

وماهية هذا الكلى هى الروح، كما أن" ماهية الروح هى الحرية.. فالفلسفة تعلمنا أن كل صفات الروح لا توجد إلا بواسطة الحرية، وأنها كلها ليست إلا وسيلة لبلوغ الحرية، وكلها تبحث عن الحرية وتؤدى إليها هى وحدها"[1]. وقد ناقشنا من قبل هذه الصفات، ورأينا أن الحرية نفضى إلى تلك الطمأنينة الذاتية التى يجلبها التملك التام، وأن العقل يكون حرا إذا كان يستحوذ على العالم ويعرفه بوصفه ملكا له. ومن ثم فإن من المفهوم تماما أن يختتم كتاب" فلسفة التاريخ" بدعم مجتمع الطبقة الوسطى، وأن تظهر فترات التاريخ على أنها مراحل ضرورية فى تحقيق شكل الحرية الخاص به.

إن الموضوع الحقيقى للتاريخ هو الكلى؟، لا الفرد، ومضمونه الحقيقى هو تحقق الوعى الذاتى للحرية، لا مصالح الفرد وحاجاته وأفعاله." ليس تاريخ العالم

---

(١) فلسفة التاريخ، ص ١٧.

إلا تقدم الوعى بالحرية" [1]. ومع ذلك فإن" أول نظرة إلى التاريخ تقنعنا بأن أفعال الناس تصدر عن حاجاتهم وانفعالاتهم وطبائعهم ومواهبهم الخاصة. وتقنعنا بأن هذه الحاجات والانفعالات والمصالح هى المصادر الوحيدة للسلوك- وهى العوامل الفعالة فى ميدان النشاط هذا." [2]. وتفسير التاريخ على هذا النحو يعنى" تصوير انفعالات البشرية، وعبقريتها، وقواها الفعالة." [3]. فكيف يرفع هيجل هذا التناقض البادى؟ ليس من شك فى أن حاجات الأفراد ومصالحهم هى الدافعة إلى كل سلوك تاريخى، وأن تحقيق الفرد هو الذى ينبغى أن يحدث فى التاريخ. ومع ذلك فهناك شىء آخر يؤكد ذاته- هو العقل التاريخى. فالأفراد يشجعون على تقدم العقل فى سعيهم إلى تحقيق مصالحهم، أى أنهم يؤدون بذلك مهمة كلية تساعد على تحقيق الحرية. والمثل الذى يشير إليه هيجل فى هذا الصدد هو صراع قيصر من أجل القوة. فقيصر حين قضى على الشكل التقليدى للدولة الرومانية، كان مدفوعا دون شك بالطموح، ولكنه فى إرضائه لدوافعه الشخصية قد حقق" مصيرا ضروريا فى تاريخ روما والعالم". فمن طريق أفعاله، حقق شكلا أعلى، وأكثر عقلانية، من أشكال التنظيم السياسى." [4].

وهكذا فإن هناك مبدأ كليا كامنا فى الأهداف الجزئية للأفراد- وهو مبدأ كلى لأنه" مرحلة ضرورية فى تطور الحقيقة" [5]. ويبدو الأمر كما لو كانت الروح تستخدم الأفراد، دون وعى منهم، أداة لها. فلنتأمل مثالا من النظرية الماركسية، كفيل بأن يوضح الارتباط بين" فلسفة التاريخ" عند هيجل وبين التطور التالى للجدل. فقد رأى ماركس أن الرأسماليين الأفراد يضطرون، أثناء وجود رأسمالية صناعية متقدمة، إلى المواءمة بين أعمالهم وبين التقدم السريع للتكنولوجيا، لكى يضمنوا الحصول على أرباحهم ويتفوقوا على منافسيهم. وهم بذلك يقللون من كمية القوى العاملة التى يستخدمونها. ولما كانت القيمة الفائضة التى يحصلون عليها لا تنتج إلا

---

[1] ص١٩.

[2] ص٢٠.

[3] ص١٣.

[4] ص٣٠.

[5] ص٢٩.

من القوى العاملة، فإنهم بذلك يخفضون معدل الربح الذى تحصل عليه طبقتهم وعلى هذا النحو فإنهم يعجلون بانحلال النظام الاجتماعى الذى يريدون الإبقاء عليه.

غير أن العملية التى يمارس بها العقل فاعليته من خلال الأفراد لا تحدث بضرورة طبيعية، كما أنه ليس لها اتجاه متصل يسير فى خط واحد." فهناك عدة فترات طويلة فى التاريخ يبدو فيها أن هذا التطور قد انقطع، ويكاد المرء يقول بشأنها أن الكسب الهائل فى الحضارة السابقة يبدو وكأنه قد ضاع تماما. وهى فترات يتعين بعدها لسوء الحظ أن يبدأ التطور بداية جديدة"[1]. وهناك فترات من" التراجع" تتناوب مع فترات من التقدم المطرد. وحين يحدث هذا الانتكاس فإنه لا يكون" عارضا خارجيا"، بل يكون- كما سنرى فيما بعد- جزءا من ديالكتيك التغير الاجتماعى. فلكى يحدث تقدم إلى مستوى أعلى فى التاريخ. ينبغى أولا أن تصبح الكلمة العليا للقوى السلبية الكامنة فى كل واقع. ولكن لابد من الوصول آخر الأمر إلى المرحلة الأعلى. فكل عقبة فى الطريق إلى الحرية يمكن تذليلها. إذا ما بذلت الإنسانية الواعية بذاتها الجهود اللازمة.

هذا هو المبدأ الكلى الشامل للتاريخ. وهو ليس" قانونا" بالمعنى العلمى للفظ. كالقوانين التى تحكم المادة مثلا. فالمادة لها. فى بنائها وحركتها. قوانين ثابتة تظل سارية عليها دائما، ولكن المادة لا تكون أبدا هى الفاعلة لعملياتها. وليست لها أية قدرة على التحكم فيها. ومن جهة أخرى فإن الموجود الذى هو الموضوع الواعى الفعال لوجوده يخضع لقوانين مختلفة كل الاختلاف. فالسلوك الواعى بذاته يصبح جزءا من نفس مضمون القوانين، بحيث أن هذه الأخيرة لا تمارس عملها بوصفها قوانين إلا بقدر ما تأخذ بها إرادة الذات، ويكون لها تأثيرها فى أفعالها. أو لنقل. فى الصيغة التى عبر بها هيجل عن هذه الفكرة، إن القانون الكلى للتاريخ ليس مجرد تقدم للحرية، بل هو تقدم" فى الوعى الذاتى للحرية." ولا يمكن أن تصبح أية مجموعة من الاتجاهات التاريخية قانونا إلا إذا فهمها الإنسان ومارس تأثيره فيها. وبعبارة أخرى فإن القوانين التاريخية لا تنبثق إلا من سلوك الإنسان العملى

---

[1] ص ٥٦.

الواعى ولا تتحقق إلا فيه، بحيث أنــه إذا كـان هنـاك مثـلا قـانون للتقـدم إلى صـور للحرية تزداد علوًا على الدوام، فإن هذا القانون لا يعود له تأثيره إذا لم يعـترف بـه الإنسان ولم يخرجه إلى حيز التنفيذ وإذن، فإن كان مــن المكـن أن ينظـر إلى فلسـفة التاريخ عند هيجل على أنها نظرية حتمية، فان العامل المؤدى إلى الحتمية هو علـى الأقل الحرية. ويتوقف التقدم على قدرة الإنسان على إدراك الاتجــاه الكلـى للعقـل، وعلى رغبته فى أن يجعل منه حقيقة واقعة، والجهد الذى يبذله فى سبيل ذلك.

ولكن إذا كانت الرغبات والاهتمامات الجزئية للنـاس هـى الأصـل الوحيـد الذى ينبثق منه سلوكهم، فكيف يمكـن أن يكـون الوعـى الذاتـى بالحريـة دافعـا إلى الفعل الإنساني؟ لا بد، للإجابة عن هذا السؤال، من أن نتساءل مرة أخرى: من هـو الفاعل الحقيقى للتاريخ؟ ومن هـو الـذى يقـوم بـالعمل التـاريخى؟ يبـدو أن الأفـراد ليسوا إلا وسائط لتحقيق التاريخ. فوعيــهم تتحكـم فيـه مصلحتـهم الشـخصية. وهـم يقومون بإدارة أعمالهم، لا بصنع التاريخ. غير أن هناك بعض الأفراد الذين يرتفعـون فوق هذا المستوى. فأفعالهم لا تكرر الأنماط القديمة، بل تخلق أشكالا جديدة للحياة. هؤلاء الأفراد هم رجال التاريخ العـالى Welthistorische Individuen كالإسـكندر وقيصر ونابوليون[1]. صحيح أن أفعالهم بدورها تنبثق من مصالح شخصية، ولكن هذه المصالح، فى حالتهم، تتوحد مع المصلحة الكلية، وتعلـو هـذه الأخـيرة بكثـير علـى مصلحة أية جماعة بعينها: فهم يصوغون تقـدم التـاريخ ويتحكمـون فيـه. ولابـد أن تتعـارض مصلحتـهم مـع المصلحـة الجزئيـة لنظـام الحيـاة السـائد. هــؤلاء الأفــراد التاريخيون هم رجال عصر تنشأ فيه" مصادمات جبــارة"" بـين الواجبـات والقوانـين والحقوق القائمة، المعترف بها، وبين تلك الإمكانات التى تتعـارض مـع هـذا النظـام الثابت، والتى تزعزع أسسه ووجوده، بل تهدمــها"[2]. هـذه الإمكانـات تبـدو للفـرد التاريخى فى صورة اختيار متاح لقدرته الخاصة، ولكنها تنطوى على" مبـدأ كلـى"، من حيث أنها هى اختيار شكل أعلى للحياة، نضج فى داخل النظام القـائم. وهكـذا فان الأفراد التاريخيين قد استبقوا" الخطوة التالية الضرورية للتقدم، التى كان يتعين

---

[1] ص ٢٩.

[2] الموضع نفسه.

على عالمهم اتخاذها"[1]. فالموضوع الذى كانوا يرغبونه ويناضلون من أجله هو" نفس حقيقة عصرهم وعالمهم". والأساس الذى انبنى عليه سلوكهم هو الوعـى" بمقتضيات العصر"، وبما أصبح" ناضجا للنمو والتطور".

ومع ذلك فحتى رجال التاريخ هؤلاء ليسوا هم الموضوعات الحقيقية للتـاريخ بعد. إنهم ليسوا إلا منفذى إرادته، و"وسطاء الـروح العالميـة". وهـم ضحايـا ضـرورة أعلى، تقوم بعملها الخاص من خلال حياتهم، فهم لا يزيدون عن أن يكونـوا أدوات للتقدم التاريخى.

أمـا الموضـوع الحقيقـى للتـاريخ فـهو مـا يسـميه هيجــل بــالروح العالميــة Weltgeist. وحقيقة هذه الروح تكمن فى تلك الأفعال والاتجاهـات والجـهود والنظـم التى تتجسد فيها مصلحة الحرية والعقل. وهى لا توجد بمعزل عـن هـذه الحقـائق. وتسلك من خلال هذه الوسائط. وهكذا فإن قانون التاريخ، الذى تمثله الروح العالمية، يمارس تأثيره من وراء ظهور الأفراد وفوق رءوسهم، على شكل قوة مجهولة المصـدر، لا يمكن مقاومتها. فالانتقال من الحضارة الشرقية إلى حضارة العالم اليونانى، وظهور الإقطاع، وإقامة المجتمع البورجـوازى- كـل هـذه التغـيرات لم تكـن عمـلا قـام بـه الإنسان بحريته، بل هى النتائج الضرورية لقوى تاريخية موضوعيـة. ويؤكـد هيجـل فى فكرته عن الـروح العالميـة أن الإنسـان لم يكـن، فـى هـذه الفـترات السـابقة مـن التاريخ المدون، سيدا لوجوده واعيا بذاته. ففيها بدت القوة الإلهية للروح العالمية فى صورة قوة موضوعية تتحكم فى أفعال الناس.

إن سيادة الروح العالمية، كما يصورها هيجل، تكشف عـن السـمات المظلمـة لعالم تتحكم فيه قوى التاريخ بدلا من أن يتحكم هو فيها. وعلى حين أن هذه القوى لم تعرف بعد فى ماهيتها الحقيقية، فإنها تجلب من ورائها البؤس والدمـار. عندئـذ يبدو التاريخ وكأنه" المذبح الذى تضحى عليه سعادة الشعوب وحكمة الدول وفضـائل الأفراد." [2]. ويشيد هيجل فى الوقت ذاته بتضحية الفرد بالسعادة العامة التى تنجم

---

[1] ص٣٠.

[2] ص ٢١.

تنجم عنها. وهو يطلق عليها اسم "دهاء العقل" [1]. فالأفراد يحيون حياة تعسة. ويشقون ويهلكون، ولكن على الرغم من أنهم لا يبلغون هدفهم أبدا. فإن الأسى والانهزام الذى يعانونه هو ذاته الوسيلة التى تستخدمها الحقيقة والحرية فى سلوك طريقها. إن الإنسان لا يجنى أبدا ثمار جهده. بل أن الأجيال المقبلة هى التى تجنى هذه الثمار دائما. ومع ذلك فإن حماسته واهتمامه لا يفتران أبدا.

فهما الوسيلة التى تجعله يواصل عمله فى خدمة قوى أعلى واهتمام أعلى." من الممكن أن نطلق اسم **دهاء العقل** على تلك الصفه التى يشغل بعا العقل الانفعالات لكى تعمل من أجله، على حين أن ذلك الذى تمضى حياته بفعل تلك القوة الدافعة يدفع العقوبة ويعانى الخسارة" [2]. إن الأفراد يخفقون ويهلكون. أما الفكرة فتنتصر وتظل خالدة.

والواقع أن الفكرة لا تنتصر إلا لأن الأفراد يهلكون مهزومين. وليست" الفكرة هى التى تشتبك فى الصراع والمعارضة، وتتعرض للخطر. بل أنها تظل فى الخلف. دون أن يمسها أو ينال منها شىء"، على حين أن" الأفراد يضحى بهم وينبذون. أما الفكرة تدفع عقوبة الوجود والفناء، لا من ذاتها، بل من انفعالات الأفراد" [3]. ولكن هل يظل من الممكن النظر إلى هذه الفكرة على أنها تجسد للحقيقة والحرية؟ لقد أكد" كانت" على نحو قاطع أنه مما يناقض طبيعة الإنسان أن يستخدم على أنه مجرد وسيلة. ولم تمض بضع عشرات من السنين حتى أعلن هيجل أنه يؤيد" الفكرة القائلة أن الأفراد، ورغباتهم وإشباعهم لهذه الرغبات. كل هؤلاء.. يضحى بهم، وتعطى سعادتهم قربانا لإمبراطورية الصدفة والاتفاق، التى تنتمى إليها. أعنى الفكرة القائلة أن الأفراد فى عمومهم يندرجون تحت فئة الوسائل." [4]. وهو يعترف بأنه حين يكون الإنسان مجرد موضوع لعمليات تاريخية أعلى، فإنه لا يمكن أن يكون غاية فى ذاته إلا فى مجال الأخلاق والدين.

---

[1] ص ٣٣.

[2] الموضع نفسه.

[3] الموضع نفسه.

[4] الموضع نفسه.

إن الروح العالمية هى الموضوع المتجسد للتاريخى. وهى بديل ميتافيزيقى عن الذات الحقيقية، والإله الغامض المجهول، الذى يظل خفيا وقورا، والذى تقول به إنسانية خابت آمالها، كإله الكالفينيين، وهى المحرك لعالم يحدث فيه كل ما يحدث على الرغم من الأفعال الواعية للإنسان، وعلى حساب سعادته." إن التاريخ.. ليس مسرح السعادة. بل أن فترات السعادة صفحات خالية فيه." [1].

على أن هذا الموضوع الميتافيزيقى يتخذ صورة عينية بمجرد أن يثير هيجل السؤال عن الطريقة التى تتجسد بها الروح العالمية." من أى المواد تتشكل فكرة العقل؟" إن الروح العالمية تسعى إلى تحقيق الحرية، وهى لا تستطيع أن تتجسد إلا فى عالم الحرية الحقيقى، أى فى الدولة. هنا تتخذ الروح العالمية شكل نظام مستقر، وهنا تهتدى إلى الوعى الذاتى الذى عن طريقه يمارس قانون التاريخ فعله.

إن كتاب" فلسفة التاريخ" لا يناقش فكرة الدولة (كما فعل كتاب" فلسفة الحق")، بل هو يناقش أشكالها العينية التاريخية المتعددة. ويفرق هيجل، فى قائمته المشهورة، بين ثلاث مراحل تاريخية رئيسية فى تطور الحرية: المرحلة الشرقية، واليونانية الرومانية، والألمانية المسيحية.

" لم يصل الشرقيون إلى معرفة أن الروح– أو الإنسان بما هو إنسان– حرة. ونظرا إلى أنهم لم يعرفوا ذلك، فأنهم لم يكونوا أحرارا. وكل ما عرفوه هو أن شخصا معينا حر. ولكن هذا السبب ذاته هو الذى يجعل حرية هذا الشخص مجرد نزوة شخصية.. لذلك فإن هذا الشخص ليس إلا طاغية، لا إنسانا حرا. ولم يظهر الوعى بالحرية لأول مرة إلا عند اليونانيين، ومن ثم فقد كانوا أحرارًا، ولكنهم وكذلك الرومانيون، لم يعرفوا إلا أن البعض أحرار– لا الإنسان بما هو إنسان.. لذلك كان لدى اليونانيين أرقاء، وكانت حياتهم بأسرها، والاحتفاظ بتحررهم الرائع، مرتبطا بنظام الرق ارتباطا وثيقا.. أما الأمة الألمانية فكانت، بتأثير المسيحية، أول أمة تصل

---

[1] ص٢٦.

إلى الوعى بأن الإنسان، بما هـو إنسـان، حـر. وأن حريـة الـروح هـى التـى تؤلـف ماهيتها"[1].

وقد ميز هيجـل بـين ثلاثـة أنمـاط لشـكل الدولـة. تنـاظر المراحـل الثـلاث الرئيسية فى تطور الحرية: " فالشرق لم يعرف، وما زال حتى اليوم لا يعرف، سوى أن واحدا هو الحر، والعالم اليونانى والرومانى عرف أن البعـض أحـرار. أمـا العـالم الألمانى فيعرف أن الكل أحرار. لذلـك فالشـكل السياسـى الأول الـذى نلاحظـه فـى التاريخ هو الطغيان، والثانى هو الديمقراطية والأرسـتقراطية، والثـالث هـو الملكيـة". هذا التقسيم لا يعدو فى البداية أن يكون هو ذاتـه تقسـيم أرسـطو للـدول إلى أنمـاط، مطبقا على التاريخ العالمى. ويحتل النظام الملكـى المرتبـة الأولى بوصفـه شـكل الدولـة الذى يتسم بالحرية الكاملة، بفضـل حكـم الحـق والقـانون الـذى يسـوده، فـى ظـل ضمانات دستورية." ففى الملكية.. يوجد سيد واحد ولا يوجد أى عبد، لأنـهـا تلغـى العبودية، وفيها يعترف بالحق والقانون، وهى مصدر الحرية الحقيقيـة. وهكـذا ففـى الملكية تقمع نزوات الفرد وأهواؤه، وتنشأ مصلحة مشتركة فى الحكم"[2]. وهنا يرتكز حكم هيجل على نظرته إلى الدولة الحديثة القائمة على الحكم المطلق بوصفـها تقدمـا بالقياس إلى النظـام الإقطـاعى. والدولـة التـى يقصدهـا فـى هـذا الصـدد هـى الدولـة البورجوازية المركزية التى تغلبت علـى الإرهـاب الثـورى لعـام ١٧٩٣. وقـد بـين أن الحرية تبدأ بالملكية، وتتجسد فى الحكم الشامل للقـانون، الـذى يعـترف بتسـاوى الحق فى الملكية ويضمنه، وتنتهى بالدولة، التى تستطيع التصـدى للمنازعـات التـى تدور حول حرية التملك. ومن ثم فإن تاريخ الحرية يصـل إلى منتـهاه بظـهور الملكيـة الحديثة، التى حققت هذا الهدف فى عصر هيجل.

كان كتاب" فلسفة الحق" قد انتـهى بـالقول أن حـق الدولـة خـاضع لحـق الروح العالمية، ولحكم التاريخ العالمى. وفى" فلسفة التاريخ" يتوسع هيجل فـى هـذه المسألة، فيحدد لمختلف أشكال الدولة مكانها خلال التاريخ، بحيث يربـط أولا بـين كل شكل وبين الفترة التاريخية الممثلـة لـه. ولا يقصـد هيجـل أن العـالم الشـرقى لم

---

[1] ص ١٨، انظر أيضا ص١٠٤-١٠.

[2] ص ٣٩٩.

يعرف إلا الحكم، المطلق، أو أن العالم اليونانى الرومانى لم يعرف إلا الديمقراطية. والألمانى لم يعرف إلا الملكية. بل إن فكرته تعنى أن الحكم المطلق هو الشكل السياسى الأكثر تلاؤما مع الحضارة المادية والعقلية للشرق. وأن الأشكال السياسية الأخرى يلائم كل منها عصره التاريخى الخاص. ثم ينتقل إلى تأكيد أن وحدة الدولة تتحكم فيها الحضارة القومية السائدة، أى أن الدولة تتوقف على عوامل كالموقع الجغرافى والسمات الطبيعية والعنصرية والاجتماعية للأمة. وهذا هو معنى تصور روح الأمة أو الشعب Volksgeist عنده[1]. هذه الأخيرة هى تكشف الروح العالمية فى مرحلة معينه للتطور التاريخى، وهى صانعة التاريخ القومى بنفس المعنى الذى تكون به الروح العالمية صانعة التاريخ العالمى. فلابد أن يفهم التاريخ القومى من خلال التاريخ العالمى." من الواجب النظر إلى عبقرية كل أمة معينة على أنها مجرد فرد فى مسار التاريخ العالمى"[2]. ومن الضرورى الحكم على تاريخ أية أمة تبعا لإسهامها فى تقدم البشرية كلها نحو الوعى الذاتى للحرية[3]. ذلك لأنه ليس لكل الأمم نصيب متساو فى الإسهام فى هذا التقدم. بل أن البعض منها يساعد بقوة على تحقيق هذا التقدم، وهى الأمم التاريخية العالمية. وفى تاريخها تحدث القفزات الحاسمة نحو أشكال أحدث وأعلى للحياة، على حين أن الأمم الأخرى لا تقوم إلا بأدوار ثانوية.

وفى وسعنا الآن أن نجيب عن السؤال عن العلاقة بين دولة معينة وبين الروح العالمية. فكل شكل للدولة ينبغى أن تقدر تبعا لكونه مطابقا أو غير مطابق لمرحلة الوعى التاريخى التى بلغتها البشرية. والحرية لا تعنى، ولا يمكن أن تعنى، نفس الشيء فى مختلف عصور التاريخ، إذ أن نوعا معينا من الحرية هو الذى يكون صحيحا فى كل عصر معين. ولابد أن تبنى الدولة على أساس الاعتراف بهذه

---

[1] ص ٥٠- ٥٤، وانظر أيضا ص ٦٤.

[2] ص ٥٣.

[3] ينحصر الفارق الحاسم بين تصور" روح الأمة" عند هيجل وبين استخدام" المدرسة التاريخية historische schule لهذا التصور نفسه فى أن المدرسة الأخيرة تصورت" روح الأمة" من خلال تطور طبيعى لاعقلى، ووضعتها فى مقابل القيم العليا التى أرسيت خلال التاريخ العالمى. وسوف نرى فيما بعد أن فكرة" المدرسة التاريخية" تندرج ضمن رد الفعل الوضعى على عقلانية هيجل.

الحرية. فالعالم الألماني أنتج خلال تاريخه. ومن خلال الإصلاح الديني. ذلك النوع من الحرية الذى اعتراف بالمساواة الأساسية بين الناس. والملكية الدستورية هى التى تعبر عن هذا الشكل من أشكال المجتمع وتبعث فيه التكامل. فهى فى نظر هيجل أعلى مرحلة فى تحقق الحرية.

فلنتأمل الآن البناء العام للجدل التاريخي. كان التغير التاريخي. منذ أرسطو. يوضع فى مقابل التغيرات فى الطبيعة. وقد ظل هيجل محتفظا بهذا التمييز. فهو يقول أن التغير التاريخي" تقدم إلى شيء أفضل وأكمل". على حين أن التحول فى الطبيعة" لا يكشف إلا عن دورة تكرر ذاتها على الدوام" [1]. وهذا واضح فى حالة الكائن الحى الذى تكون حياته كشفا لإمكانات متضمنة فى البذرة، وتحققا دائما لها. أما أعلى صور التطور فلا يتم بلوغها إلا حين يصبح الوعى الذاتى مسيطرا على العملية بأكملها. فحياة الذات المفكرة هى الوحيدة التى يمكن أن تسمى تحققا ذاتيا بالمعنى الدقيق. ذلك لأن الذات المفكرة" تنتج ذاتها، وتمتد بذاتها بحيث تصبح بالفعل ما كانت عليه دائما بالقوة"[2]. وهى تحقق هذه النتيجة بقدر ما يتم استبعاد كل وضع وجودى خاص بواسطة الإمكانات الكامنة فيه، وبقدر ما يتم تحويله إلى وضع جديد يحقق هذه الإمكانات. فكيف تتمثل هذه العملية فى التاريخ؟

إن الذات المفكرة تحيا فى التاريخ. والدولة تقدم جزءا كبيرا من الشروط الوجودية حياتها التاريخية. وتوجد الدولة. بوصفها المصلحة الكلية الشاملة. وسط أفعال ومصالح فردية. ويشعر الأفراد بهذا الكلى على صور متباينة، تعد كل منها مرحلة أساسية فى تاريخ كل دولة. فالدولة تظهر أولا بوصفها وحدة" طبيعية" مباشرة. وفى هذه المرحلة لا تكون الخلافات والمنازعات قد اشتدت بعد. ويجد الأفراد فى الدولة رضاهم دون أن يضعوا فردياتهم عن وعى ضد الصالح العام. وهذا هو عهد الشباب الذهبى لكل أمة، كما أنه عهد الشباب الذهبى للتاريخ العالمى. وفيه تسود حرية لا واعية، ولكن نظرا إلى كونها لا واعية. فإنها تعد مرحلة من مراحل الحرية الممكنة فحسب، أما الحرية الفعلية فلا تأتى إلا مع الوعى الذاتى

[1] المرجع نفسه، ص ٥٤.

[2] ص ٥٥.

للحرية. فالإمكان السائد يجد لزاما عليه أن تحقق ذاته. وهو إذ يفعل ذلك. يهدم المرحلة اللاواعية للتنظيم الإنساني.

وأداة هذه العملية ووسيلتها هى الفكر. فالأفراد يصبحون على وعى بإمكاناتهم، وينظمون علاقاتهم وفقا لعقلهم. والأمة المؤلفة من أمثال هؤلاء الأفراد تكون قد "أدركت مبدأ حياتها وموقفها. وعرفت قوانينها وحقها وأخلاقياتها. ونظمت الدولة عن وعى"[1].

هذه الدولة بدورها تكون خاضعة للفكر. وهو العنصر الذى يؤدى آخر الأمر إلى هدمها، كما كان هو نفس العنصر الذى أضفى عليها صورتها. فالواقع الاجتماعى والسياسى لا يمكنه أن يظل طويلا متمشيا مع مقتضيات العقل. إذ أن الدولة تسعى إلى الاحتفاظ بالمصالح الموجودة بالفعل، ومن ثم فهى تقيد القوى التى تتجه نحو شكل تاريخى أعلى. ولابد أن تدخل العقلانية الحرة للفكر. عاجلا أو آجلا. فى صراع مع تبريرات نظام الحياة السائد.

ولقد رأى هيجل فى هذه العملية قانونا عاما للتاريخ. لا رجوع فيه. شأنه فى ذلك شأن الزمان ذاته. فليس فى وسع قوة. أيا كانت. أن توقف فى المدى البعيد مسيرة الفكر. والواقع أن الفكر لم يكن نشاطا لا ضرر منه. بل كان نشاطا خطيرا يؤدى بالمواطنين، بمجرد انتشاره بينهم وتحكمة فى سلوكهم. إلى التشكك فى الأشكال التقليدية للثقافة، بل إلى الانقلاب عليها. وقد ضرب هيجل مثلا يوضح هذه الدينامية الهدامة للفكر بأسطورة قديمة:

ففى البدء كان الإله كرونوس يتحكم فى أرواح الناس، وكان حكمه يعنى عصرا ذهبيا عاش فيه الناس فى وحدة مباشرة بعضهم مع البعض، ومع الطبيعة. ولكن كرونوس كان إله الزمان، وقد التهم الزمان أبناءه أنفسهم. فدمر كل شيء أنجزه الإنسان، ولم يتبق شيء. ثم جاء زيوس. وهو قوة أعظم من الزمان. والتهم كرونوس نفسه؟. وزيوس هو الإله الذى انبثق عنه العقل وشجع الفنون. وهو" الإله السياسى" الذى خلق الدولة وجعلها من عمل أفراد أخلاقيين واعين بأنفسهم. هذه الدولة ولدها العقل والأخلاق وعملا على حفظها. ولقد كانت شيئا يمكنه البقاء

---

[1] ص ٧٦.

والدوام- أى أن القوة المنتجة للعقل بدت وكأنها توقف مسيرة الزمان. غير أن نفس القوة التى خلقت هذا المجتمع الأخلاقى العاقل هى التى هدمته. فمبدأ الفكر والاستدلال والمعرفة قد حطم ذلك العمل الفنى الجميل الذى كانت تؤلفه الدولة. وابتلع زيوس ذاته، الذى كان قد وضع حدا للقوة الملتهمة للزمان. فالفكر هو الذى حطم عمل الفكر. وهكذا اجتذب الفكر إلى مسار الزمان، وتكشفت القوة التى رأيناها فى كتاب" المنطق" ترغم المعرفة على سلب كل مضمون جزئى- تكشفت فى" فلسفة التاريخ" على أنها سلبية الزمان ذاته. ولذا يقول هيجل" أن الزمان هو العنصر السالب فى العالم المحسوس. والفكر هو هذه السلبية ذاتها، ولكنه أعمق صورها، أى صورتها اللامتناهية.."[1].

وهكذا ربط هيجل بين الدينامية الهدامة للفكر وبين التقدم التاريخى نحو" الكلية أو الشمول". فانحلال شكل معين للدولة هو فى الوقت ذاته عبور إلى شكل أعلى للدولة، يتسم بأنه أكثر شمولا من الشكل السابق. وعلى ذلك فإن النشاط الواعى بذاته للإنسان يؤدى من جهة إلى" تحطيم واقعية ودوام ما هو موجود، ولكنه من جهة أخرى يقترب من الماهية، والمفهوم، والكلى."[2]. وفى رأى هيجل أن تقدم الفكر يسبق التقدم التاريخى ويوجهه. فبمجرد أن يتحرر الفكر من ارتباطه بالوضع السائد، يتجاوز القيمة الظاهرية للأشياء ويحاول الوصول إلى مفهومها. غير أن المفهوم يحتوى على ماهية الأشياء، فى مقابل مظهرها — أما الأوضاع السائدة فتبدو كأنها جزئيات محدودة لا تستنفد إمكانيات الأشياء والناس. ولو نجح أولئك الذين يلتزمون مبادئ العقل فى إقامة أوضاع اجتماعية وسياسية جديدة، فإنهم سيحاولون، عن طريق معرفتهم النظرية الأعلى، أن يدمجوا مزيدا من هذه الإمكانات فى نظام الحياة. وقد رأى هيجل التاريخ يتقدم على الأقل إلى درجة الاعتراف المتزايد بالحرية والمساواة الأساسيتين للناس، والتخلص على نحو متزايد من القيود المفروضة على هذه الحرية والمساواة.

---

[1] ص ٧٧.

[2] ص ٧٧.

إن الفكر عندما يصبح أداة السلوك العملى. يدرك المضمـون الكلـى للأوضـاع التاريخية القائمة عن طريـق تحطيـم صورتـها الجزئيـة. وقـد نظـر هيجـل إلى تطـور البشرية على أنه مسيرة نحو الكلية الحقيقية فى الدولة والمجتمع." إن تاريخ العـالم هو خضوع الإرادة الطبيعية غير المقيدة للكلية والحرية الذاتية"[1]. ولقد كـان هيجـل قد وصف المفهوم، فى كتاب" المنطـق"، بأنـه وحـدة الكلـى والجزئـى. وبأنـه عـالم الذاتية والحرية. وقد طبق هذه المقـولات ذاتـها فـى" فلسـفة التـاريخ" علـى الهـدف النهائى للتطور التاريخى، أى على دولة تكون فيها حرية الـذات فـى وحـدة واعيـة مع الكل. فهو هنا قد ربط بين تقدم التفكير النظرى، أى إدراك المفهوم. وبين تقـدم الحرية. وهكذا فإن" فلسفة التاريخ" قدمت مثلا تاريخيا لهذا الارتبـاط الأسـاس بـين الحرية والمفهوم، وهو الارتباط الذى سبق أن فسره كتاب" المنطق". وقد أوضح هيجل هذا الارتباط بتحليله لعمل سقراط وسـوف نقـوم الآن بمناقشـة تحليـل هيجـل للـدور الذى أسهم به سقراط، بدلا من أن نستعرض مضمون" فلسفة التاريخ".

يبدأ هيجل بوصف العهد المبكر لدولة المدينة اليونانية. وهو العهد الـذى لم تكن فيه" ذاتية الإرادة" قد استيقظت بعد داخل الوحدة الطبيعية لدولة المدينة. فقـد كانت القوانين توجد والمواطنون يطيعونها، ولكنهم كانوا ينظرون إليها على أن لهـا" ضرورة طبيعية"[2]. ولقد كان هذا العصر هو عهد الدساتير الكبرى" طاليس. بيـاس Bias سولون". وكان ينظر إلى القوانـين علـى أنـها سـارية ومشـروعة لمجـرد كونـها قوانين؛ ولم تكن الحرية والحق توجدان إلا على صورة عـرف .Gewohnheit وقـد أدى الطابع المتصل، الطبيعى، لهذه الدولـة إلى جعـل" الدسـتور الديمقراطـي .. هـو الدستور الوحيـد الممكـن هنـا؛ فقـد كـان المواطنـون لا يزالـون غـير واعـين بالمصـالح الخاصة، وبالتالى بوجود عنصر مفسد..."[3]. فعدم وجود ذاتية واعية كان هو الشرط الذى جعل الديمقراطية تسير فى طريقها دون أن يعترضها شىء. وكان من الممكن أن توكل مصلحة المجتمع" إلى إرادة المواطنين وتصميمهم" لأن هـؤلاء المواطنين لم تكـن

---

[1] ص ١٠٤.

[2] ص ٢٥٢.

[3] الموضع نفسه.

لم تكن قد أصبحت لديهم بعد إرادة مستقلة تستطيع فى أى وقت أن تنقلب على المجتمع. وقد عمم هيجل هذه المسألة على شكل من أشكال الديمقراطية. فالديمقراطية الحقة تعبر فى رأيه عن مرحلة متقدمة فى التطور الإنساني، مرحلة أسبق من تلك التى يتحرر فيها الفرد، بل هى غير متمشية مع التحرر. وكان من الواضح أن تقديره مبنى على اقتناع بأن تقدم المجتمع سيولد بالطبيعة صراعا بين مصلحة الفرد ومصلحة الجماعة. فلا يمكن أن يقوم المجتمع بتحرير الفرد دون أن يفصله عن الجماعة ويضع رغبته فى الحرية الذاتية فى مقابل مطالب الكل. ومعنى رأى هيجل هذا هو أن السبب الذى أتاح لدولة المدينة اليونانية أن تكون ديمقراطية هو أنها كانت تتألف من مواطنين لم يكونوا واعين بعد بفرديتهم الأساسية. فهيجل كان يرى أن المجتمع المؤلف من أفراد متحررين يتعارض مع التجانس الديمقراطي.

ومن ثم فقد بدأ أى اعتراف بالحرية الفردية مؤديا إلى هدم الديمقراطية القديمة." إن نفس الحرية الذاتية التى تؤلف مبدأ الحرية فى عالمنا نحن وتحدد شكلها المميز- والتى تكون الأساس المطلق لحياتنا السياسية والدينية، لم يكن من الممكن أن تظهر فى اليونان إلا على صورة عنصر هدام."[1].

هذا العنصر الهدام قد أدخل فى دولة المدينة اليونانية على يد سقراط، الذى دعا إلى نفس تلك" الذاتية" التى يسميها هيجل بالعنصر الهدام بالنسبة إلى الديمقراطية القديمة. " ففى شخص سقراط. نجد التعبير الحر عن مبدأ الذاتية- أو الاستقلال المطلق للفكر"[2]. لقد دعا سقراط إلى أن" على الإنسان أن يكتشف ما هو حق وخير ويعترف به فى نفسه، وإلى أن هذا الحق والخير كلى شامل بطبيعته." ففى الدولة أشياء جملية، وأفعال طيبة وشجاعة، وأحكام صادقة، وقضاة عدول- ولكن هناك شيئا هو الجميل، والخير، والشجاع، الخ، وهذا الشيء أكثر من كل هذه الجزئيات، وهو مشترك بينها جمعيا. وتكون لدى الإنسان فكرة عن الجميل والخير، الخ، فى مفهوم الخير والجمال ، الخ، عنده فالمفهوم ينطوى على ما هو جميل وخير حقيقة، وقد رأى سقراط أن من واجب الذات المفكرة أن تكتشف هذه

---

[1] الموضع نفسه.

[2] ص ٢٦٩.

الحقيقة وتتمسك بها ضد كل سلطة خارجية. وهكذا جعل سقراط للحقيقة مكانا مستقلا، من حيث هي كلي. وعزا معرفة هذا الكلي إلى الفكر المستقل للفرد. وهو إذ فعل ذلك، فقد" أعلن أن الفرد هو الذات التي تتخذ كل القرارات النهائية في مقابل الوطن والأخلاق العرفية"[1]. وهكذا تدل مبادئ سقراط على" معارضة ثورية للدولة الأثينية"[2]. وقد حكم على سقراط بالإعدام. وكان لهذا العمل ما يبرره من حيث أن الأثينيين كانوا يعدمون" عدوهم المطلق". ولكن حكم الإعدام كان، من جهة أخرى، ينطوي على عنصر" تراجيدي بعمق"، وأعني به أن الأثينيين قد أدانوا بذلك مجتمعهم ودولتهم. ذلك لأن حكمهم كان يتضمن اعترافا بأن" ما كانوا يأخذونه على سقراط قد تأصلت جذوره بالفعل فيهم"[3].

وهكذا ترتب على التحول في تطور الفكر، تحول حاسم في التاريخ فقد بدأت الفلسفة تقدم مفاهيم كلية وتتوسع فيها، وكانت هذه مقدمة مرحلة جديدة في تاريخ الدولة. غير أن التصورات الكلية تصورات مجردة. ومن هنا كان" تشييد الدولة على أساس تجريدي" مؤديا إلى إحداث تغييرات حاسمة في الأسس التي تقوم عليها الدولة الموجودة. فقد تحقق تجانس دولة المدينة عن طريق استبعاد الرقيق، والمواطنين اليونانيين الآخرين، و"البرابرة". وعلى الرغم من أن سقراط ذاته ربما لم يكن قد استخلص هذه النتيجة، فإن التصورات الكلية المجردة تنطوي بطبيعتها ذاتها على تجاوز لكل خصوصية، وعلى الوقوف في صف الذات الحرة، أو الإنسان بما هو إنسان.

وهكذا فإن نفس العملية التي جعلت من الفكر المجرد مقرا للحقيقة، قد حررت الفرد بوصفه" ذاتا" حقيقية. فلم يكن في وسع سقراط أن يعلم الناس التفكير بالطريقة المجردة دون أن يجعلهم متحررين من المعايير التقليدية للتفكير والحياة. فالذات الحرة- كما ذهب هيجل في كتاب" المنطق" بحق- ترتبط ارتباطا داخليا وثيقا بالمفهوم. والذات الحرة لا تظهر إلا حين لا يعود الفرد يقبل النظام القائم

---

[1] ص ٢٦٩- ٢٧٠.

[2] ص ٢٧٠

[3] الموضع نفسه.

للأشياء، وإنما يتصدى له لأنه تعلم مفهوم الأشـياء وتعلـم أن الحقيقـة لا تكمـن فـى المعايير والآراء الشائعة. ومن المستحيل عليه أن يعـرف ذلـك إلا إذا كـان قـد خـاض تجربة الفكـر المجـرد، إذ أن هـذه التجربـة تمنحـه" التجـرد" الـلازم مـن الأوضـاع السـائدة، ولما كانت تتخذ شكل تفكير نقـدى معـارض، فإنـها تشـكل الوسـيط الـذى تتحرك فيه الذات الحرة.

وعندما ظهر مبدأ الذاتية لأول مرة على يد سقراط، لم يكن من الممكن صبغة بصبغة عينية، وجعله أساسا للدولة والمجتمع. بل أن البداية الحقيقيـة لهـذا المبـدأ كانت فى عهد المسيحية، وبذلك فإنه" ظهر لأول مرة فى العقيدة".

"(إن إدخال هذا المبدأ فى) مختلف العلاقات السائدة فـى العـالم الفعلـى، ينطوى على مشكلة أخطر من مجرد غرس هـذا المبـدأ، وهـى مشـكلة يحتـاج حلـها وتطبيقها إلى عملية ثقافية قاسية طويلة الأمد. والدليـل علـى ذلـك أننـا نسـتطيع أن نلاحظ أن الرق لم يتوقف بعد قبول المسيحية مباشـرة. كذلـك لم تسـد الحريـة فـى الدول، ولم تتخذ الحكومات والدساتير تنظيما معقولا، او تعترف بالحرية أساسا لها فهذا التطبيق لمبدأ المسيحية على العلاقات السياسـية، وتشكيل المجتمـع بواسـطته تشكيلا تاما، أو جعله يتغلغل فى المجتمع، هو عملية تعد هى والتـاريخ ذاتـه شـيئا واحدا." [1].

ولقد كانت حركـة الإصـلاح الدينـى فـى ألمانيـا تعـد أو ل محاولـة ناجحـة لإدخال مبدأ الذاتية فى العلاقـات الاجتماعيـة والسياسـية المتغـيرة. فقـد أدت هـذه الحركة إلى جعل الذات الحرة وحدها مسئولة عـن أفعالهـا، وتحـدت نظـام السـلطة والامتيازات التقليديـة باسـم الحريـة المسـيحية والمسـاواة الإنسـانية." وإذن، فحـين يعرف الفرد أنه ممتلئ بالروح الإلهية فإن جميع (العلاقـات الخارجيـة التـى كـانت سائدة حتى ذلك الحين).. تلغى نتيجة لهذه المعرفـة ذاتـها، فـلا نعـود نجـد طبقـة واحدة تمتلك جوهر الحقيقة، وتستحوذ على كل الكنوز الروحية والزمنية للكنيسـة."

---

[1] ص ١٨.

فقد اعترف بالذاتية العميقة الباطنة للإنسان" على أساس أنها هى التى يمكن ، ويجب ، أن تصبح مالكة للحقيقة ، وهذه الذاتية ملك مشاع للناس جمعيا" [1].

والحق أن الصورة التى قدمها هيجل لحركة الإصلاح الدينى كانت باطلة بطلانا تاما، إلى حد لا يقل عن وصفه للتطور الاجتماعى التالى. الذى خلط فيه بين الأفكار التى مجد بها المجتمع الحديث نفسه عند ظهوره، وبين الواقع الفعلى لهذا المجتمع. وأدى به ذلك إلى تفسير للتاريخ قائم على مبدأ الانسجام، يكون فيه العبور إلى شكل تاريخى جديد هو فى الوقت ذاته تقدم نحو شكل تاريخى أعلى- وهو تفسير متهافت، إذ أن كل ضحايا الطغيان والظلم شهود على بطلانه، وكذلك كل الآلام والتضحيات العقيمة فى التاريخ. ومما يزيد من تهافت هذا التفسير أنه ينكر المعانى النقدية التى تترتب على الجدل، ويؤكد وجود انسجام بين تقدم الفكر وبين مسار الواقع.

ومع ذلك فإن هيجل لم ينظر إلى التحقيق التاريخى للإنسان على أنه تقدم يسير فى خط مستقيم. فقد كان يرى أن تاريخ الإنسان هو فى الوقت ذاته تاريخ اغتراب الإنسان.

" إن ما تصبو إليه الروح حقا هو تحقق مفهومها. ولكنها إذ تفعل ذلك، تخفى هذا الهدف عن بصيرتها الخاصة. وتفخر وتشعر بالرضا الكامل بهذا الاغتراب عن ماهيتها الخاصة." [2]. إن النظام الذى يؤسسه الإنسان والحضارة التى يخلقها يضعان قوانين خاصة بهما. وعلى حرية الإنسان أن تمتثل لهذه القوانين. فالإنسان تطغى عليه الثروة المتزايدة لبيئته الاقتصادية والاجتماعية والسياسية، وينتهى به الأمر إلى نسيان أنه هو ذاته، وتطوره الحر، هو الهدف النهائى لكل هذه الأعمال، وبدلا من ذلك يستسلم لطغيانها. لقد كان الناس يصبون دائما إلى المحافظة على حضارة قائمة، وكانوا بذلك إنما يحافظون على إحباطهم وخيبة أملهم. فتاريخ الإنسان إنما هو تاريخ اغترابه من مصلحته الحقيقية، وهو فى الوقت ذاته تاريخ تحقق هذه المصلحة. ليس إخفاء المصلحة الحقيقية للإنسان فى عالمه الاجتماعى إلا

---

[1] ص ٤١٦.

[2] ص ٥٥.

جزءا من" دهاء العقل"، وهو واحد من تلك" العناصر السلبية" التى لا يكـون بدونـها تقدم إلى أشكال أعلى . لقد كان ماركس أول من فسر أصـل هـذا الاغـتراب ودلالتـه. أما هيجل فلم يكن لدية أكثر من حدس عام بمعناه.

° ° °

لقد توفى هيجل عـام ١٨٣١. وشـهد العـام السـابق علـى وفاتـه أول ضربـة ثورية ضد النظام السياسى لعهد عودة الملكية– وهو نفس النظام الذى ظن هيجل أنـه يعنى تحقق العقل فى المجتمع المدنى. وبدأت الدولة تترنح. وانهار حكم أسرة البـور بون فى فرنسا بفضل ثورة يوليه. وكانت الحيـاة السياسـية الإنجليزيـة تشـيع فيـها مناقشات حامية لمشروع قانون الإصلاح الانتخابى، الذى نص علـى إدخـال تغـيرات واسـعة المـدى فـى النظـام الانتخـابى الإنجلـيزى، وهـى تغـيرات حدثـت لصـالح بورجوازية المدن، كما نص على تقوية البرلمان على حساب التاج. ولقد كـان كـل مـا أدت إليـه الحركتـان الفرنسـية والإنجليزيـة هـو تعديـل الدولـة بحيـث تتـلاءم مـع علاقات القوة السائدة، على النحو الكفيل بألا تتعدى عملية نشر الديمقراطية، التـى كانت جارية عندئذ فى شكل سياسى، حدود النظام الاجتماعى للمجتمع المدنى بأية حال. ومع ذلك فإن هيجل عرف بوضوح تام الأخطار التى تنطوى عليها نفس هـذه التغيرات البسيطة التى كانت تحدث عندئـذ. فقـد عـرف أن الديناميـة الكامنـة فـى المجتمع المدنى، ما أن تنطلق متحررة من الأجهزة التى تحمـى بـها الدولـة ذاتـها، حتى تستطيع فى أى وقت أن تطلق قوى تزعزع النظام بأكمله.

لقد كان أحد مؤلفات هيجل الأخيرة، وهو مؤلف نشر فى السنة التى مـات فيها، بحثا مطولا عن مشروع قانون الإصـلاح الانتخـابى الإنجلـيزى. وكـان يتضمـن نقدا قاسيا للمشروع، زاعما أنه يضعف سيادة الملـك عـن طريـق إقامـة برلمـان يضـع" المبادئ المجردة" للثورة الفرنسية فى مقابل السلطة العينية للدولة. وهكذا أخذ يحذر قائلا إن تقوية البرلمان لابد أن تؤدى بمضى الوقت إلى إطلاق القوة المرعبة" للشعب". ففى ظل الوضع الاجتماعى القائم، قـد يتحـول الإصـلاح فجـأة إلى ثـورة. ولـو نجـح مشروع القانون".. لكان هناك خوف من أن يزداد خطر الصراع استفحالا. فلـن يعـود هناك وجود لأية سلطة عليا تتوسط بين مصلحة الامتياز الوضعى وبين المطالبة بمزيـد

من الحرية الحقيقية، أعنى سلطة عليا يمكنــها أن تحـد مـن غلـواء هذيـن الطرفـين وتوفق بينهما. ففى إنجلترا ليـس للعنصـر الملكـى تلـك السـلطة التـى تملكـها الـدول الأخرى. والتى يمكنها بواسطتها أن تحقق الانتقال من التشريع المبنى على الحقـوق الوضعية فقط إلى التشريع المبنـى علـى مبـادئ الحريـة الحقيقيـة. لقـد تمكنـت دول أخـرى مـن تحقيـق تحـولات دون قلاقـل أو عنـف أو اغتصـاب، أمـا فـى إنجلـترا فسيكون من الضرورى أن يتم التحول على يد قوة أخـرى. هـى الشـعب. فالمعارضـة التى ترتكز على برنامج لم يعرفه البرلمان من قبـل، والتـى تشـعر بأنـها عـاجزة عـن توسيع نطاق نفوذها بين الأحزاب الأخرى فى البرلمان، قد تشـعر بمـا يغريـها علـى التماس القوة بين الشعب، وعندئذ فإنها، بدلا من أن تحقق إصلاحا، تؤدى إلى قيام ثورة."[1]

ولقد اعـترف رودلـف Rudolf Haym الـذى فسـر هيجـل علـى أسـاس الليبرالية الألمانية، بأن مقال هيجل وثيقـة خـوف وقلـق، لا وثيقـة فلسـفة سياسـية رجعية. إذ أن" هيجل لم يرفض اتجاه مشروع قانون الإصلاح النيـابى ولا مضمونـه، بل كان يخش من خطر الإصلاح فى ذاته"[2]. والواقع أن إيمان هيجل باسـتقرار دولـة عهد عودة الملكية قد تزعزع بشدة. فقد يكون الإصلاح شيئا مفيدا، ولكن هذه الدولـة لا تملك حرية الأخذ بهذا الإصلاح دون أن تعرض نظام السلطة الـذى كـانت ترتكـز عليه للخطر. فمقال هيجل عن مشروع قانون الإصلاح ليس وثيقة تعبر عن أى إيمـان أو ثقة بأن الشكل الراهن للدولة سيظل باقيا إلى الأبـد، تمامـا كمـا لم يكـن تصديـره لكتاب" فلسفة الحق" تعبيرا عن مثل هذا الإيمان. وهنا أيضـا تنتـهى فلسـفة هيجـل إلى الشك والاستسلام[3].

---

[1] حول مشروع قانون الاصلاح البريطانى Ueber die Englische Reformbill فى كتابات فى السياسة وفلسفة الحق schriften zur politik und Rechtsphil ص ٣٢٦.

[2] هيجل وعصره Hegel und seine zeit برلين ١٨٥٧، ص ٤٥٦.

[3] انظر رسائل هيجل إلى جوشل Göschel (١٣ ديسمبر، ١٨٣٠) وإلى شولتز Schultz (٢٩ يناير ١٨٧١)، وقارن:" روزنتسفيج : هيجل والدولة F.Rosensweig: Hegel und der staat ميونيج ١٩٢٠، المجلد الثانى ص ٢٢٠.

الباب الثانى

نشأة النظرية الاجتماعية

مقدمة
من الفلسفة إلى النظرية الاجتماعية

كان الانتقال من الفلسـفة إلى مجـال الدولـة والمجتمـع جـزءا لا يتجـزأ مـن مذهب هيجل. فأفكاره الأساسية قـد تحققت فـى الشـكل التـاريخى المحـدد الـذى اتخذته الدولة والمجتمع، وأصبح هذان الأخيران محورا لاهتمام نظرى جديد. وعلـى هذا النحو تحولت الفلسفة إلى نظرية اجتماعية. ولكى نفهم تأثير فلسفة هيجـل فـى النظرية الاجتماعية التالية، ينبغى علينا أن نحيد عن طريق التفسير المألوفة.

إن الوصف التقليدى للتاريخ التالى للفلسـفة الهيجليـة يبـدأ بالإشـارة إلى أن المدرسة الهيجلية قد انقسمت بعد وفاته إلى جناح يميـني وجنـاح يسـارى. فالجنـاح اليمنيى، وأهم المفكرين الذين يمثلونه هم ميشـليه Michelet وجوشـل Göschel ويوهان أردمان J.E.Erdmann وجابلر Gabler وروزنكرانتس Rosenkranz قد تمسـك بالاتجاهـات المحافظـة فـى مذهـب هيجـل ووسـعها، ولا سـيما اتجاهاتـه المحافظة فى المنطق والميتافيزيقا وفلسفتى الحق والدين. أما الجناح اليسارى، المؤلف من دافيد شتراوس David F. Strauss وادجار وبرونو بـاور Edgar and Bruno Bauer وفويرباخ Feuerbach وتشيسكو فسكى Ciszkowski وغيرهم، فقد طـور الاتجاهات النقدية عند هيجل، بادئا هذا التطور بتفسير تاريخى للدين. وقد دخلـت هذه الجماعة الأخيرة فى نـزاع اجتمـاعى وسياسـى متزايد الحـدة مـع عـهد عـودة الملكية، وانتهى أمرها إما إلى الاشتراكية والفوضوية الكاملة، وإما إلى ليبرالية تحمـل طابع البورجوازية الصغيرة.

وبحلول أواسط القرن التاسع عشر، كان تأثير الهيجلية قـد اختفـى تقريبـا. ولم تبعث من جديد إلا فى العقود الأخيرة من القرن علـى يـد الهيجليـين الإنجلـيز(جرين Green وبرادلى Bradley وبوزانكيت Bosanquet) وبعد ذلك اكتسبت قوة دافعـة سياسـية جديـدة فـى إيطاليـا، حيـث اسـتخدام تفسـير هيجـل فـى الإعـداد للفاشية.

ولقد أصبح الجدل الهيجلي أيضا جزءا لا يتجزأ من النظرية الماركسية وتفسيرها اللينيني، ولكن على صورة مختلفة كل الاختلاف. وإلى جانب هذه الاتجاهات الرئيسية، طبقت تصورات هيجلية معينة في علم الاجتماع (في أعمال لورنتس فون شتاين Lorenz von Stein مثلا) وفي التشريع(المدرسة التاريخية، لاسال Lasalle) وفي ميدان التاريخ (درويزن Droysen ورانكه Ranke).

مثل هذا الوصف، وإن يكن دقيقا من الوجهة الشكلية، هو وصف مفرط في التبسيط والتلخيص، وهو يمحو فروقا هامة معينة. مثال ذلك أن الميراث التاريخي لفلسفة هيجل لم ينتقل إلى" الهيجليين"(لا اليمينيين منهم ولا اليساريين)- ولم يكن هؤلاء هم الذين حافظوا على حيوية المضمون الحقيقي لهذه الفلسفة. بل أن النظرية الاجتماعية الماركسية كانت هي التي تبنت الاتجاهات النقدية للفلسفة الهيجلية وواصلتها، على حين أن تاريخ الهيجلية، في كل النواحي الأخرى، أصبح تاريخ صراع ضد هيجل، استخدم فيه هيجل رمزا لكل ما كانت تعارضه الجهود الجديدة في الميدان العقلي (وفي الميدان السياسي العملي إلى حد بعيد) .

لقد ختم مذهب هيجل عصرا كاملا في تاريخ الفلسفة الحديثة، هو العصر الذي بدأ بديكارت وتجسدت فيه الأفكار الأساسية للمجتمع الحديث. ولقد كان هيجل آخر من فسر العالم على أنه عقل، وأخضع الطبيعة والتاريخ معا لمعايير الفكر والحرية. وقد اعترف في الوقت ذاته بالنظام الاجتماعي والسياسي الذي توصل إليه الناس بالفعل، بوصفه الأساس الذي كان يتعين تحقيق العقل عليه. وأدى مذهبه إلى وضع الفلسفة على حافة الطريق المؤدي إلى سلبها أو إنكارها، ومن ثم فقد كان هو حلقة الوصل الوحيدة بين الشكل القديم والجديد للنظرية النقدية، بين الفلسفة والنظرية الاجتماعية.

وقبل أن نحاول بيان الكيفية التي أصبح بها الانتقال إلى النظرية النقدية للمجتمع ضروريا بفعل الحتمية الداخلية للفلسفة الغربية، ينبغي أن نوضح الطريقة التي تغلغلت بها الجهود التاريخية المميزة للعصر الحديث في الفكر الفلسفي وعملت على تشكيله. ففي هذه الفترة التاريخية لجأت القوى الاجتماعية السائدة إلى

استخدام الفلسفة فى صورتها العقلانية أساسا، ومن هنـا كـانت فكـرة العقـل تصلـح لكى تكون، مرة أخرى، نقطة للبدء فى مناقشتنا.

لقد استوعبت الفلسفة على نحو مؤكـد، منـذ القـرن السـابع عشـر، مبـادئ الطبقة الوسطى الصاعدة. وكان العقل هو الشعار النقدى الأساسى لهذه الطبقة. وهـو الشعار الذى حاربت به كل من وقفوا فى وجه نموهـا السياسـى والاقتصـادى. وكـان لفظ العقل هو المستخدم فى الحرب التى شنها العلـم والفلسـفة علـى الكنسـية. وفـى هجـوم حركـة التنويـر الفرنسـية علـى الحكـم المطلـق، وفـى الجـدل الـذي دار بـين الليبرالية والنزعة التجارية mercantilism . ولم يكن هناك تعريـف قـاطع للعقـل، أو معنى واحد له، ظل ساريا طوال هذه الفترات. بل أن معناه كان يتغير بتغير مركز الطبقة لهذا المعنى، ونقدر تأثيره التاريخى المتباين.

ليست فكرة العقل مضادة للديـن بـالضرورة. فـالعقل يقبـل إمكـان أن يكـون العالم من خلق الله، وأن يكون نظامه إلهيا غائيا، ولكن هذا لا ينبغـى أن يـؤدى إلى استبعاد حق الإنسان فى تشكيل العـالم وفقـا لحاجاتـه ومعرفتـه . ولقـد كـان معنـى العالم بوصفه معقولا ينطوى أولا على إمكان فهمـه وتغيـيره بواسـطة سـلوك الإنسـان المعرفى. وكان ينظر إلى الطبيعة على أنها عاقلـة فـى بنائـها ذاتـه، بحيـث تتلاقـى الذات والموضوع فى وسيط العقل.

وثانيا فإن العقل الإنسانى، كما أوضح هؤلاء المفكرون، ليس مقيدا على نحو نهائى قاطع بنظـام مقـدر مقدمـا، سـواء أكـان هـذا النظـام اجتماعيـا أم غـير ذلـك. فالمواهب الكثيرة التى يملكها الإنسان تظهر كلها فى التاريخ وتنمـو فيـه، ويسـتطيع الإنسان استخدامها على أنحاء شتى لكـى يشـبع رغباتـه علـى أفضـل نحـو ممكـن. ويتوقف الإشباع ذاته على مدى سيطرته على الطبيعـة والمجتمـع. ولقـد كـان معيـار العقل نهائيا فى هذا النطاق الواسع للسـيطرة. ومعنـى ذلـك وجـوب تنظيـم الطبيعـة والمجتمع معا بحيث تتكشف المواهب الذاتية والموضوعية الموجودة بحرية وكان ينظر إلى سوء التنظيم فى المجتمع علـى أنـه مسـئول إلى حـد بعيـد عـن الأشـكال الضـارة المجحفة التى اتخذتها النظم. وكان الرأى السائد هو أن التقدم نحو نظـام اجتمـاعى معقول كفيل بأن يجعل هذه النظم تفقد طابعها الضار. فبالتعليم يصبح الإنسان كائنـا

عاقلا فى عالم عاقل. وعند انتهاء العملية تصبح قوانين حياته الفردية والاجتماعية مستمدة كلها من حكمة المستقبل. وهكذا فإن تحقيق العقل يعنى وضع حد لكل سلطة خارجية أدت إلى خلق تعارض بين وجود الإنسان وبين معايير الفكر الحر.

وثالثا، ينطوى العقل على الكلية والشمول. ذلك لأن تأكيد العقل معناه إعلان أن أفعال الإنسان هى أفعال ذات مفكرة تسترشد بالمعرفة التصورية. وفى استطاعة الذات المفكرة، إذا اتخذت من التصورات أدوات لها. أن تتعمق فيما وراء الظواهر العارضة وتتغلغل فى الأساليب الخفية للعالم، فتصل إلى القوانين الكلية الضرورية التى تحكم الموضوعات الفردية اللانهائية وتنظمها. وهكذا تكتشف الذات المفكرة إمكانات مشتركة بين كثرة من الجزئيات، وهى إمكانات تفسر الأشكال المتغيرة للأشياء وتحدد المدى الذى تبلغه فى مسارها واتجاه هذا المسار.وعندئذ تصبح التصورات الكلية أداة لمسلك عملى يغير العالم. وقد لا تظهر هذه التصورات إلا من خلال هذا المسلك العملى. وقد يتغير مضمونها كلما تقدم. ولكنها لن تكون متوقفة على المصادفات. ذلك لأن التجريد الحقيقى ليس اعتباطيا. ولا هو نتاج للخيال الحر المنطلق، بل هو يتحدد تماما بالبناء الموضوعى للواقع. فالكلى لا يقل فى واقعيته عن الجزئى، وكل ما فى الأمر أنه يوجد على صورة مخالفة. أعنى بوصفه قوة dynamis أو إمكانا.

ورابعا، يقوم الفكر بتوحيد الكثرة الموجودة فى العالم الاجتماعى التاريخى. لا فى العالم الطبيعى فحسب. فموضوع الفكر، ومصدر الكلية التصورية. واحد فى الناس جمعيا. صحيح أن المضمونات المحددة للتصورات الكلية ومعاينتها قد تتباين. ولكن الأنا المفكر الذى هو مصدرها هو مجموع كلى من الأفعال الخالصة، المتجانسة فى كل الذوات المفكرة. وإذن فالقول بأن معقولية الذات المفكرة هى الأساس النهائى للتنظيم العاقل للمجتمع هو فى نهاية المطاف اعتراف بالمساواة الأساسية بين الناس جمعيا. وفضلا عن ذلك فإن الذات المفكرة، بوصفها خالقة التصورات الكلية، حرة بالضرورة، وحريتها هى ماهية الذاتية نفسها. علامة هذه الحرية الأساسية هى أن الذات المفكرة ليست مقيدة بأشكال الوجود المعطاة مباشرة. بل هى قادرة على تجاوزها وتغييرها وفقا لتصوراتها. وتنطوى حرية الذات المفكرة، بدورها. على

حريتها الأخلاقية والعملية. ذلك لأن الحقيقة التى تسعى إليها ليست موضوعا للتأمل السلبى، بل هى إمكان موضوعى يطالب بتحققه. ففكرة العقل تنطوى على حرية السلوك وفقا للعقل.

وخامسا، نظر إلى هذه الحرية فى السلوك وفقا للعقل على أنها تمارس فى أبحاث العلم الطبيعى. فالسيطرة على الطبيعة وعلى مواردها وأبعادها المكتشفة أخيرا كانت شرطا لعملية الإنتاج الجديدة التى تسعى إلى تحويل العالم إلى سوق هائلة للسلع. وأصبحت فكرة العقل خاضعة لسيطرة التقدم التكنولوجى. ونظر إلى المنهج التجريبى على أنه أنموذج النشاط العقلى، أى أنه إجراء يغير العالم بحيث تصبح قواه الكامنة حرة ومتحققة بالفعل. وترتب على ذلك أن أصبحت العقلانية الحديثة تتسم باتجاه إلى تشكيل الحياة الفردية، فضلا عن الاجتماعية، على نمط الطبيعة. ويظهر ذلك مثلا فى فلسفة ديكارت ذات الاتجاه الآلى، وتفكير هبز السياسى المادى، وعلم الأخلاق الرياضى عند اسبينوزا، ومذهب الذرات الروحية عند ليبنتس. ففى كل هذه الحالات عرض العالم على أنه محكوم بقوانين موضوعية، مشابهة لقوانين الطبيعة، بل فى هوية معها، وصور المجتمع على أنه كيان موضوعى لا يخضع للرغبات والأهداف الذاتية. وكان الناس يعتقدون أن علاقاتهم بعضهم ببعض تنتج عن قوانين موضوعية تمارس عملها بنفس ضرورة القوانين الفيزيائية، وبأن حريتهم تنحصر فى المواءمة بين وجودهم الخاص وبين هذه الضرورة. وهكذا كانت هناك نزعة شك واضحة، سارية على الجميع، اقترنت بنمو العقلانية الحديثة. فكلما كان العقل ينتصر فى ميدان التكنولوجيا والعالم الطبيعى، كان يزداد بعدا عن المناداة بالحرية فى حياة الإنسان الاجتماعية. ونتيجة لتأثير هذه العملية، أخذت العناصر النقدية والمثالية تختفى بالتدريج، والتمست لنفسها ملجأ فى المذاهب التى تدعو إلى التجديف وإلى التزام جانب المعارضة(كالمادية الإلحادية خلال عصر التنوير الفرنسى مثلا). وقد عمل الفلاسفة الذين يمثلون الطبقة الوسطى خير تمثيل(ولا سيما ليبنتس وكانت وفشته) على التوفيق بين عقلانيتهم الفلسفية وبين اللاعقلية الصارخة التى تتسم بها العلاقات الاجتماعية السائدة، وقلبوا معنى العقل الإنسانى والحرية الإنسانية بحيث أصبحا ملاذا للروح المنعزلة، وظواهر داخلية تتمشى تماما مع الوقائع الخارجية، حتى لو كانت هذه الوقائع مناقضة للعقل والحرية.

ولقد أوضحنا من قبل الدوافع التى حدت بهيجل إلى الخروج عن الاتجاه إلى الانطواء الداخلى، والمناداة بتحقيق العقل فى النظم الاجتماعية والسياسية الموجودة ومن خلالها. وأكدنا دور الجدل فى العملية التى ربطت الفلسفة بالواقع الاجتماعى. فقد أدى ذلك الجدل إلى تفكيك العالم المتوافق، عالم الموضوعات الثابتة الذى يفترضه الإنسان فى موقفه الطبيعى، وإلى الاعتراف بأن الحقيقة التى كانت الفلسفة تبحث عنها هى مجموع من المتناقضات الشاملة. وأصبحت التصورات الفلسفية الآن تعكس الحرية الفعلية للواقع. ولكن لما كانت هذه التصورات ذاتها قد صيغت على نمط المضمون الاجتماعى لهذا الواقع، فإنها كانت تتوقف حيث يتوقف ذلك المضمون، أى فى الدولة التى تحكم المجتمع المدنى. على حين أن الأفكار والقيم التى كانت تشير إلى ما وراء هذا النظام الاجتماعى قد أبعدت إلى عالم الروح المطلقة، فى مذهب الفلسفة الجدلية.

على أن المنهج الذى كان مطبقا فى هذا المذهب قد سار شوطا أبعد من الشوط الذى بلغته التصورات التى أكملته. فعن طريق الجدل. جعل التاريخ جزءا من مضمون العقل ذاته. وقد برهن هيجل على أن القوى المادية والعقلية للبشرية قد بلغت من النمو حدا يكفى لمطالبة النظم العملية الاجتماعية والسياسية بتحقيق العقل. وهكذا فإن الفلسفة ذاتها قد طبقت مباشرة على النظرية الاجتماعية والعمل الاجتماعى، لا على أساس أن هذين الأخيرين قوة خارجية معينة، بل على أساس أنهما وريثاها الشرعيان. فإذا ما أريد حدوث أى تقدم يتجاوز هذه الفلسفة، فلابد أن يكون ذلك تقدما يتجاوز الفلسفة ذاتها، ويتجاوز فى الوقت ذاته النظام الاجتماعى والسياسى الذى ربطت الفلسفة مصيرها به.

هذا هو الارتباط الباطن الذى يدفعنا إلى التخلى عن الترتيب الزمنى ومناقشة أسس النظرية الماركسية قبل معالجة علمى الاجتماع الفرنسى والألمانى الأسبق عهدا. ذلك لأن تأثير الفلسفة الهيجلية فى النظرية الاجتماعية، والوظيفة الخاصة للنظرية الاجتماعية الحديثة، هذان الأمران لا يمكن فهمهما إلا من خلال الصورة التى تتكشف كاملة لفلسفة هيجل واتجاهاتها النقدية كما ورثتها النظرية الماركسية.

الفصل الأول
أسس النظرية الجدلية للمجتمع
١- نفى الفلسفة

يعد الانتقال من هيجل إلى ماركس، من جميع النواحى، انتقالا إلى مجال مختلف أساسا من مجالات الحقيقة. ومن الواجب ألا يفسر من خلال الفلسفة. فسوف نرى أن جميع التصورات الفلسفية للنظرية الماركسية هى مقولات اجتماعية واقتصادية، على حين أن مقولات هيجل الاجتماعية والاقتصادية هى كلها مقولات فلسفية. وحتى كتابات ماركس المبكرة لم تكن فلسفية، بل أنها تعبر عن نفى الفلسفة، وإن كانت لا تزال تفعل ذلك بلغة فلسفية. صحيح أن كثيرا من تصورات هيجل الأساسية قد ظلت قائمة خلال التطور المؤدى من هيجل إلى فويرباخ إلى ماركس، ولكن من المستحيل أن نتفهم النظرية الماركسية بالكشف عن التحول الذى طرأ على المقولات الفلسفية القديمة. فكل تصور منفرد فى النظرية الماركسية له أساس مختلف ماديا، مثلما أن النظرية الجديدة لها بناء وإطار تصورى جديد لا يمكن أن يستمد من النظريات السابقة.

ونستطيع أن نقول، على سبيل المحاولة الأولى لخوض المشكلة وفهمها، أن كل المقولات، فى مذهب هيجل، تفضى إلى النظام القائم وتنتهى إليه، على حين أنها فى مذهب ماركس تشير إلى "نفى هذا النظام وإنكاره. فهى تستهدف شكلا جديدا للمجتمع حتى حين تصف-شكله الراهن. وهى أساسا تستهدف حقيقة لا يتم التوصل إليها إلا عن طريق إلغاء المجتمع المدنى. فنظرية ماركس" نقد" بمعنى أن كل التصورات تمثل إدانة للنظام القائم فى مجموعه.

ولقد نظر ماركس إلى فلسفة هيجل على أنها أكثر التعبيرات عن المبادئ البورجوازية تقدما وشمولا. ولم تكن الطبقة الوسطى الألمانية فى أيام هيجل قد بلغت بعد مستوى القوة الاقتصادية والسياسية التى كانت تملكها الطبقات الوسطى فى بلدان أوروبا الغربية. ومن ثم فإن مذهب هيجل قد كشف وأكمل" فى الفكر" كل

المبادئ البورجوازية(التى أكملت" فى الواقع" فى سائر البلاد الغربية) والتى لم تكن قد أصبحت بعد واقعا اجتماعيا. وهو قد جعل من العقل المعيار الشامل الوحيد للمجتمع، واعترف بدور العمل المجرد فى إدماج المصالح الفردية المتباينة فى " نسق موحد من الحاجات". وهو قد اكتشف المضامين الثورية لفكرتي الحرية والمساواة الليبراليتين، ووصف تاريخ المجتمع المدنى بأنه تاريخ الصراعات الحادة التى لا تخمد، والكامنة فى هذا النظام الاجتماعى.

وقد أبدى ماركس اهتماما خاصا بالدور الحاسم الذى أسهم به تصور العمل عند هيجل. فقد ذكر هيجل أن تقسيم العمل والاعتماد العام المتبادل للعمل الفردى فى نسق الحاجات يتحكم فى نظام الدول والمجتمع معًا. وفضلاً عن ذلك فإن عملية العمل تتحكم أيضًا فى تطور الوعى. "فصراع الحياة والموت" بين السيد والعبد يفتح الطريق أمام الحرية الواعية بذاتها.

وفضلا عن ذلك فمن الواجب أن نذكر أن فلفسة هيجل ترتكز على تفسير خاص للعلاقة بين الذات والموضوع. فالتضاد الابستمولوجى التقليدى بين الذات (الوعى) والموضوع، يتحول عند هيجل إلى انعكاس لتعارض تاريخى محدد. ذلك لأن الموضوع يظهر أولا بوصفه موضوعا للرغبة، وشيئا ينبغى تجهيزه وتملكه من أجل إرضاء حاجة بشرية. وخلال التملك، يتكشف الموضوع بوصفه" آخرية" الإنسان. فالإنسان لا يكون" مع ذاته" حين يتعامل مع موضوعات رغبته وعمله، بل يكون معتمدا على قوة خارجية. وعليه أن يتصدى للطبيعة، والاتفاق أو الصدفة، ومصالح الملاك الآخرين. أما التطور إلى ما وراء هذه النقطة فى العلاقة بين الوعى والعالم الموضوعى فهو عملية اجتماعية. وهى تؤدى أولا إلى" الاغتراب" التام للوعى، إذ تطغى على الإنسان نفس الموضوعات التى صنعها. ومن ثم فإن تحقيق العقل يعنى التغلب على هذا الاغتراب، وإيجاد وضع تعرف فيه الذات نفسها وتمتلكها فى جميع موضوعاتها.

وقد أعلن ماركس أن هذه البرهنة على دور العمل، ودور عملية التشيؤ " reification" وإلغائها، هو أعظم إنجازات كتاب" ظاهريات الروح" لهيجل. ولكن قيمة البرهان قد ضاعت. ذلك لأن هيجل يزعم أن وحدة الذات والموضوع قد اكتملت

بالفعل، وأنه قد تم تجاوز عملية التشيؤ. ففى دولته الملكية يتم تهدئة عداوات المجتمع المدنى، ويتم التوفيق أخيرا بين المتناقضات فى عالم الفكر أو الروح المطلقة.

فهل كانت" الحقيقة" تتفق بالفعل مع النظام الاجتماعى والسياسى القائم؟ وهل أعفى التاريخ الفكر النظرى من أية حاجة إلى تجاوز نظام الحياة القائم فى المجتمع؟ إن هيجل، حين أجاب عن هذا السؤال بالإيجاب، قد افترض أن الأشكال الاجتماعية والسياسية أصبحت مطابقة لمبادئ العقل، بحيث أن أعلى إمكانات الإنسان يمكن تنميتها عن طريق تنمية الأشكال الاجتماعية السائدة. وكان استنتاجيه ينطوى على تغير حاسم فى العلاقة بين الواقع والنظرية: إذ نظر إلى الواقع على أنه يتفق مع النظرية. فالنظرية، التى هى المقر الصحيح للحقيقة، تبدو- فى الصورة التى أضفاها هيجل عليها أخيرا- وكأنها ترحب بالوقائع كما هى، وتهلل لها على أساس أنها مطابقة للعقل.

إن الحقيقة، حسب رأى هيجل، هى كل ينبغى أن يكون حاضرا فى كل عنصر منفرد، بحيث أنه إذا لم يكن ربط عنصر مادى واحد أو واقعة واحدة بعملية العقل أو مساره كان فى هذا قضاء على حقيقة الكل. وقد ذكر ماركس أن هناك بالفعل عنصرا كهذا- هو الطبقة العاملة(البروليتاريا). فوجود البروليتاريا يناقض الواقعية المزعومة للعقل، لأنه يعرض أمامنا طبقة كاملة تقدم دليلا على نفى العقل نفسه. إن المصير الذى يلقاه البروليتاريا ليس تحقيقا لإمكانات الإنسانية، بل هو عكس ذلك. وإذا كانت الملكية هى أول ما يتميز به الشخص الحر، فإن العامل (البروليتارى) ليس حرا وليس شخصا، إذ ليست لديه ملكية. وإذا كانت أوجه النشاط التى تمارسها الروح المطلقة، من فن ودين وفلسفة، هى التى تؤلف ماهية الإنسان، فإن العامل يظل إلى الأبد منفصلا عن ماهيته، إذ أن حياته لا تترك له وقتا يمارس فيه أوجه النشاط هذه.

وفضلا عن ذلك فإن وجود البروليتاريا لا يقتصر تأثيره الضار على المجتمع العاقل الذى قال به هيجل فى كتاب" فلسفة الحق"، بل هو يضر بالمجتمع البورجوازي كله. فالبروليتاريا تظهر من خلال عملية العمل، وهى القائم الفعلى بالعمل أو الأداء فى هذا المجتمع. غير أن العمل، كما بين هيجل ذاته، يحدد

ماهية الإنسان والشكل الاجتماعى الذى تتخـذه. وإذن فـإن كـان وجـود البروليتاريـا يشهد" بالضياع التام للإنسان"، وكان هـذا الضيـاع ناجمـا عـن طريقـة العمـل التـى يؤسـس عليـها المجتمـع المدنـى، فمعنـى ذلـك أن المجتمـع شـرير بأكملـه، وأن البروليتاريا تعبر عن سلبية تامة، أى عن" عذاب شامل" و" ظلم شامل" [1]. وبذلـك تتحول واقعية العقل والحق والحرية إلى واقعية البطلان والظلم والعبودية.

وهكذا فإن وجود البروليتاريا شاهد حى على أن الحقيقة لم تتحقق. ومعنـى ذلك أن التاريخ والواقع الاجتماعى ذاتهما" ينفيان" الفلسـفة. ولا يمكـن أن يتـم نقـد المجتمع على يـد النظريـة الفلسـفية، بـل هـو مهمـة الممارسـة العمليـة الاجتماعيـة التاريخية.

وقبل أن نعرض تطور النظريـة الماركسـية، ينبغـى أن نميزهـا مـن الأشـكال المعاصرة الأخرى التى شيدت على أساس" نفى الفلسفة". فلقـد كـانت هنـاك موجـة اقتناع عميق بأن الفلسفة وصلت إلى نهايتها، وانتشرت هذه الوجه فـى العقـود الأولى بعد وفاة هيجل. وذاع اعتقاد مؤكد بأن تاريخ الفكر قد بلغ مفرق طرق حاسما، وأنـه لم يتبق إلا وسيط واحد يمكن بواسطة الاهتـداء إلى" الحقيقـة" وتطبيقـها فعليـا، ألا وهو الوجود المادى العينى للإنسان. لقـد كـانت البنـاءات الفلسـفية مـن قبـل تتخـذ مأوى" للحقيقة"، وتعزلها عن مجال الصراع التاريخى للناس، على شكل كـل معقـد من المبادئ الترنسندنتالية المعقدة. أما الآن فمن الممكن أن يصبـح تحـرر الإنسـان هـو نفسه عمل الإنسان،وهو هدف سـلوكه العملـى الواعـى بذاتـه. ومـن الممكـن تحويـل الوجود الحقيقى، والعقل، والذات الحرة، إلى وقائع تاريخية متحققة. ومن هنا كـان خلفاء هيجل يمجدون" نفى الفلسفة" بوصفه "تحقيقا لله" عن طريق تأليـه الإنسـان(فويربـاخ) وبوصفـه" تحقيـق الفلسـفة"(فويربـاخ، مـاركس) وتحققـا للماهيـة الملكيـة للإنسان (فويرباخ، ماركس).

---

[1] ماركس:" نقد فلسفة الحق الهيجلية zur kritik der Hegelschen Rechtsphil فى" المؤلفات الكاملة لماركس وانجلز"، الناشر: معهد ماركس- انجلز، موسكو، المجلد الأول، فرانكفورت(مين) ١٩٢٧، ص ٦١٩.

٣- كيركجورد

من الذى سيحقق ماهية الإنسان، وما الذى سيحققها؟ ومـن الـذى سـيحقق الفلسفة؟ إن الإجابات المختلفة عن هذه الأسـئلة تستنفد اتجاهـات الفلسـفة التاليـة لهيجل. وفى وسعنا أن نميز من هذه الفلسفة نمطين عامين: الأول، ويمثلـه فويربـاخ وكيركجورد، يركز جـهوده علـى الفـرد المنعـزل، الثـانى، ويمثلـه مـاركس، يحـاول الوصـول إلى الأغوار البعيدة لأصول الفرد فى عملية العمل الاجتماعى، ويبين كيف أن هذه العملية هى أساس تحرر الإنسان.

لقد أثبت هيجل أن أكمل وجود للفرد يتحقق فى حياته الاجتماعية. واتجه الاستخدام النقدى للمنهج الجدلى إلى إظهار أن الحرية الفردية تفترض مقدما مجتمعا حرا، وأن التحرر الحقيقى للفـرد يقتضـى بالتـالى تحـرر المجتمـع. ومعنـى ذلـك أن التركيز على الفرد وحده يـدل علـى اتخـاذ موقـف تجريـدي مـن ذلـك النـوع الـذى استبعده هيجل. وهكذا فإن مادية فويرباخ ووجودية كيركجورد، وإن كانتـا تنطويـان على سمات متعددة لنظرية اجتماعية عميقة الجذور، لا تتجاوزان الأسـاليب الأقـدم عهدا، التى كانت الفلسفة والدين يتبعانها إزاء هذه المشكلة. أمـا النظريـة الماركسـية فإنها فى أساسها نظرية نقدية فى المجتمع، تخـرج عـن إطـار الصيـغ والاتجاهـات التقليدية.

ولقد كان من المحتم أن يتطور تفسير كيركجورد الفردى" لنفى الفلسـفة" إلى معارضة عنيفة للعقلانية الغربية. ذلك لأن العقلانية كانت فى أساسها، كما بينا مـن قبل، اتجاها كلى النزعة، فيه يكمن العقل فى الأنا المفكر وفى الروح الموضوعية معا. ولكن الحقيقة لا تكمن فى" العقل الخالص" الكلى، الذى لا تؤثر فيه ظروف الحيـاة الفردية، ولا فى الروح الكلية، التى يمكنها أن تزدهر حتى مع معانـاة الأفـراد لـلألم والموت. ففى كلتا الحالتين يتخلى المذهب عن السعادة الماديـة للإنسـان، وذلـك عـن طريق نقل العقل إلى العالم الباطن من جهـة، وجعلـه مطابقـا للعـالم كمـا هـو، قبـل الأوان، من جهة أخرى.

إن الفلسفة العقلانية لم تكن، فيما يرى أصحاب النزعة الفردية، مهتمة بحاجات الإنسان وأمانيه الفعلية. وعلى الرغم من أنها زعمت أنها تستجيب لمصالحه الحقيقية، فأنها لم تقدم إجابة عن بحثه البسيط عن السعادة. ولم يكن في وسعها مساعدته في اتخاذ القرارات العينية التي يتعين عليه دواما أن يتخذها. فإذا لم يكن الوجود المتفرد الحقيقي للفرد(الذى يمكن أن يرد إلى الكلى) هو الموضوع الرئيسى للفلسفة، كما ذهب العقلانيون، وإذا لم يكن من الممكن الاهتداء إلى الحقيقة فى هذا الوجود المتفرد أو فى ارتباطها به، فإن كل الجهود الفلسفية تصبح عقيمة، بل خطرة. ذلك لأنها تؤدى إلى صرف انتباه الإنسان عن العالم الوحيد الذى يبحث الإنسان عن الحقيقة ويحتاج إليها فيه. وإذن فليس هناك سوى معيار واحد للفلسفة الأصيلة، هو قدرتها على تحقيق الخلاص للفرد.

والفرد، عند كيركجورد، ليس هو الذات العارفة. بل هو" الذات التى لها وجود أخلاقى". والحقيقة الوحيدة التى تهمه هى" وجوده الأخلاقى" الخاص[1] فالحقيقة لا تكمن فى المعرفة، إذ أن الإدراك الحسى والمعرفة التاريخية ليسا إلا مظهرا، والفكر" الخالص" ليس إلا شبحا. والمعرفة لا تتعلق إلا بالممكن، وهى عاجزة عن جعل أى شيء واقعيا، أو حتى عن إدراك الواقع. ولا يمكن أن تكمن الحقيقة الوحيدة التى يمكن أن تفهم فعليا، كما أن الفرد وجود فكرى، ولكن تفكيره يتحدد بحياته الفردية. بحيث تنشأ كل مشكلاته وتحل فى نشاطه الفردى.

إن كل فرد، فى أعماق فرديته الباطنة، منعزل عن الآخرين جميعا [2] فهو متفرد أساسا. وليس ثمة اتحاد، أو اشتراك، أو شمول، ينازعه سيطرته. والحقيقة هى على الدوام نتيجة قرار يتخذه، ولا يمكن أن تتحقق إلا فى الأفعال الحرة التى تنبثق عن هذا القرار. والاختيار الوحيد المتاح للفرد هو الاختيار بين الخلاص الأبدي واللعنة الأبدية.

---

(1) كيركجورد: حاشية ختامية غير علمية Abschliessende unwissenschaftliche Nachschrift فى مجموع الأعمال Werke، يينا ١٩١٠، المجلد السابع، ص ١٥.

(2) المرجع نفسه، ص ٢١.

ولقد تحولت النزعة الفردية عند كيركجورد إلى أشد النزعات المطلقة قطعية. فليس ثمة إلا حقيقة واحدة، هي السعادة الأبدية فى المسيح، ولا يوجد إلا قرار واحد، هو أن يحيا المرء حياة مسيحية. ومن هنا فإن أعمال كيركجورد تمثل آخر محاولة كبرى لاسترجاع الدين بوصفه الأداة النهائية لتحرير الإنسانية من التأثير الهدام لنظام اجتماعى ظالم. وفلسفته تنطوى فى كل جوانبها على نقد قوى لمجتمعه، يدينه بوصفه مجتمعا يشوه الملكات الإنسانية ويحطمها. أما العلاج فنجده فى المسيحية، وفى تحقق طريقة الحياة المسيحية. ولقد كان كيركجورد يعلم أن مثل هذه الطريقة فى الحياة تحتاج، فى هذا المجتمع، إلى صراع لا ينقطع، وتنتهى إلى المذلة والانهزام، وأن الحياة المسيحية فى إطار الأشكال الاجتماعية الموجودة ستظل مستحيلة أبدا. فقد كان من الواجب فصل الكنسية عن الدولة، لأن أى اعتماد على الدولة فيه خيانة للمسيحية. والدور الحقيقى للمسيحية، بعد تحريرها من أية قوة تقيدها، هو إدانة الظلم والعبودية السائدين، وإيضاح الطريق الذى تكمن فيه المصلحة الحقيقية والخلاص النهائي للفرد.

لقد عاد كيركجورد إلى الوظيفة الأصلية للدين، وهى إهابته بالفرد المحروم المعذب. وهكذا أعاد للمسيحية قوتها النضالية الثورية. وتتخذ عودة ظهور الإله مظهرًا مخيفا، هو مظهر حدث تاريخى يطرأ فجأة على مجتمع منحل. كما تتخذ الأزلية مظهرًا زمنيا، على حين يصبح تحقيق السعادة مسألة ذات أهمية حيوية بالنسبة إلى الحياة اليومية.

على أن كيركجورد كان يتمسك بمضمون لا يمكن أن يتخذ شكلا دينيا، بحيث ينتهى الأمر بالدين حتما إلى أن يشارك الفلسفة مصيرها. ذلك لأنه لم يعد من الممكن أن ينحصر خلاص الإنسانية فى مجال الإيمان، لا سيما وأن القوى التاريخية المتقدمة تتحرك، وتحمل معها فى حركتها تلك النواة الثورية للدين فى صراع عينى من أجل التحرر الاجتماعى. فى هذه الظروف يصبح الاحتجاج الدينى ضعيفا عاجزا، بل أن من الممكن أن تنقلب النزعة الفردية الدينية ضد الفرد الذى أخذت على عاتقها أن تخلصه فى البداية. فحين تقتصر "الحقيقة" على العالم الباطن للفرد، تنفصل عن السياق الاجتماعى والسياسى الذى تنتمى إليه.

لقد أدى هجوم كيركجورد على التفكير المجرد- أدى به إلى مهاجمة تصورات كلية معينة تتضمن دفاعا عن المساواة والكرامة الأساسية للإنسان. فهو يرى أن الإنسانية الخالصة reine Menschheit هي" سلب"، وتجريد محض من الفرد. وتسوية لكل القيم الوجودية [1]. كذلك فإن "الكلية" العقلية؛ التى رأى فيها هيجل اكتمال الحقيقة، هى بدورها" تجريد محض" [2]. والحق أننا لو تأملنا موقف كيركجورد من الحركة الاشتراكية، لاستطعنا أن ندرك على أفضل نحو إلى أى حد كان تركيز الفلسفة هذا على تفرد الفرد أمرا لا يتعلق بالفلسفة وحدها. وإلى أى مدى يؤدى هذا التركيز على الفرد إلى انعزاله الاجتماعى والسياسى. فليس ثمة شك. فى رأيه، فى أن " فكرة الاشتراك والشيوع Gemeinschaft لا يمكن أن تنفذ هذا العصر." [3] فما الاشتراكية إلا محاولة ضمن محاولات أخرى متعددة للحط من الأفراد عن طريق التسوية بين الجميع، من أجل" إزالة كل التنوعات والاختلافات العضوية العينية." [4] وهى مرتبطة بالحسد الذى تشعر به الأغلبية نحو الأقلية التى تملك القيم العليا وتتمثل فيها هذه القيم. وهكذا فإن الاشتراكية جزء من الثورة العامة ضد الأفراد الممتازين.

• • •

لقد أصبح هجوم الاتجاهات المضادة للعقلانية على الكليات أمر متزايد الأهمية فى التطور التالى للفكر الغربى.وكان من السهل أن يتحول الهجوم على العقل الكلى إلى هجوم على المضامين الاجتماعية الإيجابية لهذا الكلى. وقد أوضحنا من قبل أن تصور العقل كان مرتبطا بأفكار تقدمية. مثل فكرة المساواة الأساسية بين الناس، وحكم القانون، ومعيار المعقولية فى الدولة والمجتمع. وأن العقلانية فى أوروبا الغربية قد ارتبطت على هذا النحو ارتباطا قاطعا بالنظم الأساسية للمجتمع ذى النزعة الليبرالية. وقد بدأ الصراع ضد هذه الليبرالية، فى الميدان الايديولوجى.

---

(1) " نقد العصر الحاضر zur Kritik der Gegenwart ، انزبروك، ١٩٢٢، ص ٣٤.

(2) المرجع نفسه، ص ٤٢

(3) ص ٦١.

(4) ص ٦٤.

بالهجوم على العقلانية. وقام الموقف المسمى" بالوجودية" بدور هام فى هذا الهجـوم. فهو أولا قد أنكر مكانة الكلى وحقيقته. وأدى ذلك إلى رفض أية معايـير عقليـة ذات صحة شاملة بالنسبة إلى الدولة والمجتمع. وفيما بعد. زعم أصحاب هذا الموقـف أنـه لا توجد رابطة تجمع الأفراد والدول والأمم فـى كـل تؤلفـه الإنسـانية. وأن الأوضـاع الوجودية الخاصة لكل منهم لا يمكن أن تخضع لحكم العقل العام. فقيل أن القوانين ليست مبنية على أية صفات كلية للإنسان الذى يكمن فيه العقل. بل هى تعبر عـن حاجات أفراد من الناس ينظمون حياتهم وفقا لمتطلباتهم الوجودية. وأتـاح لهـم هـذا الحط من شأن العقل أن يرفعوا جزئيات أو خصوصيات معينة، كـالجنس أو الشـعب " Volk" إلى مرتبة القيم العليا.

٣-فويرباخ

بـدأ فويربـاخ بالحقيقـة التـى لم يعـترف بـها كـيركجورد، ألا وهـى أن المضمون الإنساني للدين لا يمكن المحافظة عليه فى العصـر الحـاضر إلا بـالتخلى عن القالب الدينى الأخروى. فتحقيق الدين يقتضى نفيه. ولابد أن يتحول مذهـب
الله" اللاهوت" إلى مذهـب للإنسـان(أنثروبولوجيـا). ولـن تبـدأ السـعادة الأبديـة إلا بتحول مملكة السماء إلى جمهورية للأرض.

ويتفق فويرباخ مع هيجل على أن البشرية قد بلغت عهد نضوجها. فالأرض تقف على استعداد للتحول، عن طريق السـلوك الجمـاعى الواعـى للنـاس، إلى عـالم يسود فيه العقل والحرية. ومن ثم فإنه رسم خطوط" فلسفة للمستقبل" نظر إليها على أنها التحقق المنطقى والتاريخى لفلسـفة هيجـل." إن الفلسـفة الجديـدة هـى تحقيـق للفلسفة الهيجلية- بل للفلسفة السـابقة بأسـرها."[1] وإذا كـان نفـى الديـن قـد بـدأ بتحويـل هيجـل للاهـوت إلى منطـق، فإنـه ينتـهى بتحويــل فويربــاخ للمنطــق إلى

---

[1] المبادئ الرئيسية لفلسفة المستقبل Grundsätze der philosophie der zukunft فى الأعمال الكاملة Sammtliche Werke، ليبتسج، ١٨٤٦، المجلد الثانى، القسم ٢٠، وانظر أيضا القسم ٣١."

أنثروبولوجيا (**علم للإنسان**).[1] والانثروبولوجيا عند فويرباخ هي الفلسفة. وهي تستهدف التحرير العيني للإنسان. وتضع لهذا الغرض الخطوط العامة للشروط والصفات اللازمة لحياة إنسانية حرة بحق. مثل هذه الفلسفة لا يمكن أن تكون مثالية، إذ أن الوسائل أصبحت متوافرة لتحقيق حياة إنسانية حرة عن طريق التحرر الفعلي. ولقد كان الخطأ الأكبر الذى وقع فيه هيجل هو أنه تمسك بالمثالية في وقت أصبح فيه الحل المادى للمشكلة قريب المنال. فالفلسفة الجديدة ليست إذن تحقيقا للفلسفة الهيجلية إلا من حيث هي سلب أو إنكار لها

والواقع أن هيجل، بقبوله الحالة الراهنة للعالم بوصفها مطابقة لمعيار العقل، كان يناقض مبادئه الخاصة. وهو قد ربط الفلسفة بعجلة مضمون معين، هو المضمون الموجود في عصره. وليست التمييزات النقدية التي قام بها، آخر الأمر، إلا تمييزات في إطار هذا النظام القائم. ومن هنا فإن **لفسلفته" دلالة نقدية، ولكنها ليست دلالة ناقدة للمنشأ أو الأصل"** genetico- eritical ".[2] مثل هذه الفلسفة الأخيرة لن تقتصر على فهم موضوعها وإثباته، بل تبحث في أصله. وبذلك تتساءل عن مدى أحقيته بالوجود. ذلك لأن الحالة السائدة للإنسان هي نتيجة مسار تاريخي طويل صبغت فيه كل القيم المتعالية بالصبغة" الدنيوية"، وأصبحت غايات لحياة الإنسان التجريبية. ومن الممكن الآن أن تتحقق على الأرض تلك السعادة التي كان يلتمسها في السماء وفي الفكر الخالص. ومن هنا فإن التحليل الذى ينصب على الأصل أو المنشأ هو وحده الذى يمكن الفلسفة من تقديم الأفكار التي قد تساعد الإنسان في تحرره الحقيقي. ويؤكد فويرباخ أن هيجل لم يقم بمثل هذا التحليل. فالتركيب التاريخي الذى قام به يفترض مقدما في كل جوانبه أن مرحلة التطور الراهنة، التي تم بلوغها في عصره، هي الغاية الباطنة لكل المراحل السابقة.

وفضلا عن ذلك فالتحليل الذى يرتد إلى الأصل أو المنشأ ليس أمرا متعلقا بفلسفة التاريخ وحدها، بل هو يتعلق أيضا بالمنطق وعلم النفس. وهنا كان إخفاق

---

(1) آراء تمهيدية في إصلاح الفلسفة Vorlaufige Thesen zur Reform der philosophie المرجع المشار إليه، المجلد الثاني، ص ٢٤٧.

(2) نقد الفلسفة الهيجلية Kritik der Hegelschen philosophie في المرجع المذكور، ص ٢٢١-٢.

هيجل أشد، إذ أنه لا يقوم بتحليل لمنشأ الفكر فى مذهبه. فهو يتصور الوجود على أنه فكر منذ البداية. والوجود لا يظهر فى المذهب على أنه" واقعة" العالم الخارجي. التى هى فى البداية" معطاة" فحسب، ومغايرة للفكر. بل على أنه مفهوم. وفى العرض المفصل للمذهب يصبح الوجود طريقة مشتقة من طريق الفكر. أو "محمول الفكر" على حد تعبير فويرباخ. ومن هنا فإن الطبيعة تستمد من بناء الفكر وحركته- وهو عكس الواقع الفعلى على خط مستقيم.

وفى مقابل ذلك يبدأ تحليل فويرباخ المنشيء "genetic" للفكر من حقيقة واضحة هى أن الطبيعة واضحة هى أن الطبيعة هى الحقيقة الأولية والفكر هو الحقيقة الثانوية." إن العلاقة الصحيحة بين الفكر والوجود هى: أن الوجود موضوع، والفكر محمول. فالفكر ينبثق من الوجود، ولكن الوجود لا ينبثق من الفكر." [1]

إن الفلسفة ينبغى أن تبدأ بالوجود، لا الوجود المجرد فى ذاته عند هيجل. بل الوجود العينى، أى الطبيعة." إن ماهية الوجود بما هو وجود هى ماهية الطبيعة."[2] على أن الفلسفة الجديدة لا تستهدف أن تكون فلسفة للطبيعة بالمعنى التقليدى. فالطبيعة لا تدخل فى موضوع بحثها إلا بقدر ما تتحكم فى الوجود الإنسانى، لأن الإنسان هو الذى يؤلف مضمونها وموضوع اهتمامها الحقيقى. ويحتاج تحرير الإنسان إلى تحرير الطبيعة، أى وجود الإنسان الطبيعى." فلابد أن يؤسس كل علم على الطبيعة. والنظرية تظل مجرد فرض مادام الأساس الطبيعى للنظرية لم يبرهن عليه. وهذا يصدق بوجه خاص على نظرية الحرية. وسوف تنجح الفلسفة الجديدة فى صبغ الحرية بصبغة طبيعيه، وهى نفس الحرية التى كانت حتى الآن فرضا مضادا للطبيعة ومتعاليا عليها." [3]

إن فويرباخ ينضم إلى التراث العظيم للفلاسفة الماديين الذين اتخذوا نقطة بداية آرائهم من حالة الإنسان الفعلية فى المجتمع، فأدركوا بناء على ذلك أن

---

(1) "آراء تمهيدية فى إصلاح الفلسفة" ص ٢٦٣.

(2) الموضع نفسه.

(3) المرجع نفسه، ص ٢٦٧.

الحلول المثالية باطلة. فالحقيقة الصلبة. التى تدلنا على أن دوافع الإنسان الطبيعية لا يتاح لها مخرج يشبعها، تدل على أن الحرية والعقل أسطورة، وذلك بقدر ما يتعلق الأمر بالوقائع الاجتماعية. وقد ارتكب هيجل جريمة لا تغتفر فى حق الفرد، إذ شيد عالما للعقل على أساس من إنسانية مستعبده. ويجهر فويرباخ بقوله أنه على الرغم من كل تقدم تاريخى، فإن الإنسان لا يزال محتاجا، والحقيقة التى تصادفها الفلسفة فى كل مكان هى "العذاب". هذا العذاب، لا المعرفة. هو الذى يحتل المكانة الأولى فى علاقة الإنسان بالعلم الموضوعي." إن الفكر يسبقه العذاب."[1] وليس لنا أن ننتظر أى تحقق للعقل ما لم ينمح العذاب.

ولقد ذكرنا من قبل أن" العذاب الشامل" الذى رآه ماركس فى وجود البروليتاريا يسلب فى نظره حقيقة العقل. ففى رأى ماركس أن" مبدأ العذاب" متغلغل فى الشكل التاريخى للمجتمع. ويقتضى جهدا اجتماعيا للقضاء عليه. وعلى عكس ذلك نجد فويرباخ يتخذ من الطبيعة أساسا ووسيطا لتحرير الإنسانية. فالطبيعة تسلب الفلسفة أو تنفيها وتحققها. وعذاب الإنسان علاقة" طبيعية" بين الذات الحية وبيئتها الموضوعية. لأن الذات تقف فى مقابل الموضوع الذى يطغى عليها. إن الطبيعة تشكل الأنا وتتحكم فيه من الخارج. وتجعله" سلبيا" أساسا. وليس فى وسع عملية التحرير أن تمحو هذه السلبية. ولكن تستطيع أن تحولها من مصدر للحرمان والألم إلى مصدر للوفرة والمتعة.

ولقد كانت الأنا عند فويرباخ مضادة للفكرة التقليدية عنه. كما سادت الفلسفة الحديثة منذ ديكارت. فالأنا عند فويرباخ متلق أساسا. وليس تلقائيا. وهو متحدد. وليس مستقلا بذاته. وهو ذات سلبية تتلقى الإدراك الحسى. وليس ذاتا إيجابية تقوم بالتفكير." إن التفكير الموضوعى الحق. والفلسفة الموضوعية الحقة، لا ينشآن إلا من سلب الفكر. ومن كونه متجددا بواسطة الموضوع، ومن الانفعال الطاغي. الذى هو مصدر كل لذة وحاجة."[2] وهكذا فإن نزعة فويرباخ الطبيعية تذهب إلى أن الإدراك الحسى. والحساسية، والإحساس هم الأداة الصحيحة

---

[1] ص ٢٥٣

[2] ص ٢٥٨.

للفلسفة." والموضوع، فى معناه الحقيقى، لا يعطى إلا بواسطة الحواس."[1] وليس ثمة شيء مؤكد على نحو مباشر لا يدع مجالا للشك ماعدا موضوع الحواس، والإدراك الحسى والإحساس"[2].

هذه هى النقطة التى يبدأ بها نقد ماركس لفويرباخ . وفى هذه النقطة يقف ماركس فى صف هيجل ضد فويرباخ. فهيجل قد أنكر أن يكون اليقين الحسى هو المعيار النهائى للحقيقة، على أساس أن الحقيقة أولاً كلية، لا تكتسب فى تجربة تأتينا بالجزئيات، كما أن الحقيقة، ثانيا، تتحقق فى عملية تاريخية تسير قدما بفضل السلوك العملى الجماعى للناس. وهذه العملية الأخيرة هى الأساس. بينما اليقين الحسى والطبيعة معًا يجتذبان فى حركتها، بحيث يتغير مضمونهما خلالها[3].

ولقد كانت فكرة هيجل هى أن العمل يدخل اليقين الحسى والطبيعة فى إطار العملية التاريخية. أما فويرباخ، فنظرا إلى أنه تصور الوجود البشرى من خلال الحس، فإنه تجاهل هذه الوظيفة المادية للعمل تجاهلا تاما" إن فويرباخ، الذى لم يكن يرضيه الفكر المجرد، يهيب بالإدراك الحسى، ولكنه لا يفهم طبيعتنا الحسية على أنها نشاط عملى، وحسى بالمعنى الإنسانى." [4]

إن العمل يحول الظروف الطبيعية الإنسان إلى ظروف اجتماعية. وعلى ذلك فإن فويرباخ، حين أغفل عملية العمل فى فلسفته فى الحرية، قد أغفل العامل

---

(1) المبادئ الاساسية لفلسفة المستقبل، القسم ٣٢.

(2) المرجع نفسه ، القسم ٣٧ .

(3) يناقش فويرباخ نقد هيجل لليقين الحسى فى" نقد الفلسفة الهيجلية"، المرجع المذكور من قبل، ص ٢١١-١٥. وهو يعزل وجهة نظر اليقين الحسى من الطرق الأشمل فى الفهم، التى يرتبط بها اليقين الحسى نفسيا وتاريخيا. وهو يدافع عن سلطة الموقف الطبيعى فى مقابل حقيقة لا تظهر إلا حين يكون هناك تحرر من هذه السلطة.

(4) ماركس: قضايا عن فويرباخ Theses on Feuerbach ، القضية الخامسة .
أنظر: الأيديولوجية الألمانية The German Ideology ، نشره ر. باسكال R.pascal International publishers، نيويورك، ١٩٣٩، ص ١٩٨، وسيدنى هوك: من هيجل إلى ماركس Sidney Hook: From Hegel to Marx نيويورك ١٩٣٦، ص٢٩٣ .

الحاسم الذى يمكن أن تصبح الطبيعة بواسطته وسيطا لتحقيق الحرية. وهو، فى تفسيره للنمو الحر للإنسان بأنه نمو" طبيعى"، قد تجاهل الشروط التاريخية للتحرر، وجعل من الحرية حادثا داخلا فى إطار النظام القائم. وهكذا فإن" مادية الإدراك الحسى" عنده لا تدرك إلا" أفرادا منعزلين فى المجتمع البورجوازي."[1]

أما ماركس فقد ركز نظريته على عملية العمل (Labour process) وبذلك احتفظ بمبدأ الجدل الهيجلي- أعنى المبدأ القائل أن بناء المضمون (الواقع) يتحكم فى بناء النظرية- ووصل به إلى نقطة الاكتمال. فهو قد جعل من أسس المجتمع المدنى أسسا لنظرية المجتمع المدنى. هذا المجتمع يسير على مبدأ العمل الشامل. بحيث تكون عملية العمل حاسمة بالنسبة إلى المجموع الكلى للوجود الإنساني. فالعمل يتحكم فى قيمة الأشياء جمعيا. ولما كان التبادل الشامل المستمر لنواتج العمل هو الذى يبقى على المجتمع، فإن المجموع الكلى للعلاقات الإنسانية تحكمه القوانين الداخلية للاقتصاد. ويتوقف نمو الفرد ونطاق حريته على مدى إشباع عمله لحاجة اجتماعية. إن الناس جمعيا أحرار. ولكن آليات عملية العمل تحكم حريتهم جمعيا. ومن هنا فإن دراسة عملية العقل لها، فى نهاية المطاف، ضرورة مطلقة من أجل كشف شروط تحقيق العقل والحرية بالمعنى الصحيح. وهكذا فإن التحليل النقدى لهذه العملية يكون الموضوع النهائى للفلسفة.

٤- ماركس: العمل المغترب

تبحث كتابات ماركس فيما بين عامى ١٨٤٤و ١٨٤٦ فى شكل العمل فى المجتمع الحديث من حيث أنه يشكل" الاغتراب" الكلى للإنسان. ويؤدى استخدام ماركس لهذه المقولة إلى الربط بين تحليله الاقتصادى وبين مقولة أساسية فى الفلسفة الهيجلية.. وقد أعلن ماركس أن تقسيم العمل الاجتماعى لا يتم على أساس عمل أى حساب لمواهب الأفراد ومصلحة الكل، بل يحدث وفقا لقوانين الإنتاج الرأسمالى للسلع فحسب. وبمقتضى هذه القوانين يبدو أن ناتج العمل، وهو السلعة، يتحكم فى طبيعة النشاط الإنساني وغايته. وبعبارة أخرى فإن المواد التى ينبغى أن تخدم الحياة

---

[1] ماركس:" قضايا فويرباخ"، القضية التاسعة. وانظر: الأيدلوجية الألمانية، المرجع المذكور، ص ١٩٩، وسيدنى هوك، المرجع المذكور، ص ٢٩٩.

تصبح مسيطرة على مضمونها وهدفها. ويصبح وعى الإنسان ضحية لعلاقات الإنتاج المادى تماما.

وهكذا فإن القضية المادية التى تتخذ نقطة بداية فى نظرية ماركس تقرر أولا واقعة تاريخية، فتكشف الطابع المادى للنظام الاجتماعى السائد. الذى يقوم فيه اقتصاد غير موجه بالتشريع لكل العلاقات الإنسانية. وفى الوقت ذاته فان قضية ماركس نقدية أيضا، إذ تعنى أن العلاقة السائدة بين الوعى والوجود الاجتماعى هى علاقة زائفة ينبغى تجاوزها وتركها جانبا قبل أن تظهر العلاقة الحقيقية إلى النور. وهكذا فإن حقيقة الموقف المادى تتحقق فى سلب هذا الموقف ونفيه.

ولقد أكد ماركس مراراً أن نقطة بدايته المادية قد فرضت عليه نتيجة للطابع المادى للمجتمع الذى يحلله. وهو يذكر أنه يبدأ" بواقعة". هى واقعة اقتصادية يعترف بها الاقتصاد السياسى الكلاسيكى ذاته. [1] فالمجتمع الحديث إذ يسير فى طريقه" يصبح العامل فيه أفقر كلما أنتج ثروة أعظم، وكلما ازداد إنتاجه فى قوته ومداه. والعامل يصبح سلعة أرخص كلما زاد ما ينتجه من السلع. وهكذا فإن الحط من قدر العالم الإنساني يسير جنبا إلى جنب مع استغلال العالم المَوضوعى." [2] ويعترف الاقتصاد السياسى التقليدى،(وهنا يقتبس ماركس آراء آدم سمث و"سى" J.B.Sey) بأن الثروة الاجتماعية الضخمة ذاتها لا تعنى بالنسبة إلى العامل إلا "فقرا مقيما." [3] فهؤلاء الاقتصاديون قد بينوا أن الفقر ليس على الإطلاق نتيجة ظرف خارجى معاكس، بل نتيجة لنوع العمل السائد ذاته." إن تحطيم العامل وإفقاره فى الوضع القائم للمجتمع، نتاج لعمله ذاته، وللثروة التى أنتجها هو ذاته. وهكذا فإن البؤس ينبثق من طبيعة العمل السائدة"، وتتغلغل جذوره فى ماهية المجتمع الحديث ذاتها[4].

---

(1) " المخطوطات الاقتصادية الفلسفية Oekonomisch- philosophische Manuskripte. (١٨٤٤) فى" المؤلفات الكاملة لماركس وانجلز"، نشرها معهد ماركس وانجلز، المجلد الثالث، برلين ١٩٣٢، ص ٨٠- ٨١، ٨٩- ٩٠.

(2) المرجع نفسه، ص ٨٢.

(3) ص ٤٣.

(4) ص ٤٥.

فما هى دلالة طريقة العمل هـذه فيما يتعلق بتطور الإنسان ونموه؟ بهذا السؤال تخرج **النظرية الماركسية من خلال" مجال الاقتصاد السياسي".** [1] فمن الممكن أن يعالج مجموع العلاقات والقوانين والنظم الاقتصادية. لا على أنه مجرد تجمع موضوعى منعزل للوقائع، بل على أنـه يؤلف شكلا تاريخيا يواصل الناس حياتهم فى ظله. وحين تتحرر المقولات الاقتصادية من قيود العلم المتخصص. يتضح أنها عوامل تحدد الوجود الإنساني، حتى وإن كانت تدل على وقائع اقتصادية موضوعية(كما هى الحال فى السلعة، والقيمة؟. وإيجار الأرض) [2] وبدلا من أن ننظر إلى العمل على أنه مجرد نشاط اقتصادى. نجد أنه هو" النشاط الوجودى" للإنسان، وهو"نشاطه الحر، الواعى"– وهو ليس وسيلة لحفظ حياته. بل لتنمية" طبيعته الكلية" . [3] فالمقولات الجديدة تقوم بتقدير للواقع الاقتصادي وقد وضعت نصب عينيها ما صنعه هذا الواقع بالإنسان وبملكاته وقواه وحاجاته. ويلخص ماركس هذه الملكات الإنسانية عندما يتحدث عن" الماهية الكلية" للإنسان. وهو يدرس الاقتصاد وقد وضع فى ذهنه على وجه التخصيص السؤال الآتى: هل حقق ذلك الاقتصاد الماهية الكلية للإنسان؟

هذه المصطلحات التى يستخدمها ماركس تذكرنا بفويرباخ وهيجل. فطبيعة الإنسان ذاتها تكمن فى كليته وشموله. وملكاته الذهنية والمادية لا يمكن أن تتحقق إلا إذا كان الناس جمعيا يعيشون حياة إنسانية. فى ظل الثراء الزاخر لمواردهم الإنسانية. ولا يمكن أن يكون الإنسان حرا إلا إذ كان الناس جمعيا أحرارا. يوجدون بوصفهم" كائنات كلية". وعندما يتحقق هذا الشرط. ستكون إمكانات الجنس. أعنى جنس الإنسان، هى التى تشكل الحياة، بحيث تكون هذه هى إمكانات كل الأفراد المنتمين إلى هذا الجنس. ويؤدى تأكيد صفة الكلية هذه إلى إشراك الطبيعة بدورها فى

---

(1) ص ٤٥.

(2) مساهمة فى نقد الاقتصاد السياسى A Contribution to the Critique of political Economy ترجمة N.I Stone الناشر Charles Kerr and Co شيكاجو ١٩٠٤، ص ٣٠٢.

(3) " المخطوطات الاقتصادية الفلسفية"، ص ٨٧– ٨.

النمو الذاتي للإنسانية. فالإنسان يكون حرا إذا كانت" الطبيعة هي عمله وحقيقته". بحيث" يتعرف على نفسه في عالم صنعه هو "[1]

كل هذا يشبه على نحو ملحوظ فكرة العقل عند هيجل. بل أن ماركس يذهب إلى حد وصف التحقق الذاتي للإنسان من خلال الوحدة بين الفكر والوجود.[2] ولكن المشكلة بأسرها لا تعود مشكلة فلسفية. إذ أن التحقق الذاتي للإنسان يقتضى الآن إلغاء طريقة العمل السائدة. وهى نتيجة لا تستطيع الفلسفة أن تحققها. إن النقد يبدأ فعلا فى إطار فلسفى. لأن استرقاق العمل وتحريره هما معا شرطان يتجاوزازن نطاق الاقتصاد السياسى التقليدى. ويؤثران فى نفس أسس الوجود الإنساني(وهى الأسس التى تؤلف المجال الصحيح للفلسفة). ولكن ماركس يتخلى عن المصطلح الفلسفى بمجرد أن يضع نظريته الخاصة. فالطابع النقدى، المتعالى، للمقولات الاقتصادية، الذى كانت تعبر عنه من قبل تصورات فلسفية. يبرهن عليه فيما بعد. فى كتاب" رأس المال". بواسطة المقولات الاقتصادية ذاتها.

ويشرح ماركس اغتراب العمل كما يتمثل أولا فى علاقة العامل بنتاج عمله. وثانيا فى علاقة العامل بنشاطه الخاص. فالعامل فى المجتمع الرأسمالى ينتج سلعا. ويقتضى الإنتاج الواسع النطاق للسلع رأسمالا. أى أكداسًا ضخمة من الثروة تستخدم خصيصا فى توسيع نطاق إنتاج السلع. وتنتج السلع بواسطة أصحاب أعمال مستقلين لأغراض البيع بربح. ويشتغل العامل من أجل الرأسمالى. ويسلم إليه، عن طريق عقد الأجر. نتاج عمله. ويشكل رأس المال قدرة على التصرف فى منتجات العمل. وكلما ازداد ما ينتجه العامل. ازدادت قوة رأس المال. وتضاءلت قدرة العامل ذاته على تملك منتجاته. وهكذا يصبح العمل ضحية قوة خلقها هو ذاته.

ويلخص ماركس هذه العملية على النحو الآتى: " إن الموضوع ينتجه العمل. أى نتاجه. يقابل بوصفه كيانا غريبًا. وقوة أصبحت مستقلة عن منتجها. وتحقق العمل هو تموضع هذه القوة(اصطباغها بالصبغة الموضوعية). وفى ظل الأوضاع الاقتصادية القائمة، يظهر تحقق العمل هذا على أنه عكس التحقق، وسلب للعامل.

---

[1] ص ٨٩.

[2] ص ١١٧.

ويظهر التموضع على هيئة فقدان للموضوع واستبعاد بواسطته. كما يظهر التملك والاستحواذ (appropriation) على أنه اغتراب ونزع ملكية (expropriation)."[1] فخضوع العمل لقوانين الإنتاج الرأسمالي للسلع يؤدى حتما إلى إفقاره. ذلك لأنه" كلما ازداد العامل كدحا، ازدادت قوة عالم الموضوع الغريب الذى ينتجه على الوقوف فى وجهه، وازداد هو نفسه فقرا.."[2] ويوضح ماركس أن تأثير هذه الآلية يظهر فى حركة الأجور. فقوانين إنتاج السلع تؤدى. دون مساعدة أى عامل خارجي، إلى حفظ الأجور فى مستوى الفقر الثابت[3].

(ونتيجة لذلك) يظهر تحقق العمل على أنه سلب إلى حد أن العامل يسلب حتى مستوى الفقر المدقع. ويبدو التموضع على أنه فقدان للموضوعات إلى حد يحرم معه العامل من أكثر موضوعات حياته وعمله ضرورة. فضلا عن ذلك فإن العمل ذاته يصبح موضوعا لا يمكن أن يسيطر عليه إلا بأعظم الجهود. وعلى نحو غير منتظم أو مستمر على الإطلاق. ويبدو الاستحواذ على الموضوع اغترابا إلى حد أنه كلما ازداد ما ينتجه العامل قل ما يملك، وازداد خضوعا لسيطرة نتاجه . وهو رأس المال[4].

إن العامل المغترب عن نتاج عمله هو فى الوقت ذاته مغترب عن ذاته. ولا يعود عمله ذاته منتميا إليه، ويدل تملك غيره له على حدوث نزع للملكية يمس ماهية الإنسان ذاتها. إن العمل فى شكله الصحيح وسيط يستخدمه الإنسان فى تحقيق ذاته على النحو الصحيح، وفى سبيل تنمية إمكاناته كاملة. ومن الواجب أن يكون الهدف من الاستخدام الواعى لقوى الطبيعة هو إرضاؤه وامتناعه. أما فى صورته الراهنة فإنه يشل كل الملكات الإنسانية ويحول دون إشباعها. فالعامل" لا يؤكد ماهيته بل يناقضها." وبدلا من أن ينمى طاقاته الجسمية والذهنية الحرة. يكبت جسمه ويدمر ذهنه. ومن هنا فإنه لا يشعر أنه مع ذاته إلا عندما يتحرر من العمل، بينما يشعر بأنه منفصل عن ذاته وهو يعمل . إنه يشعر بكيانه حين لا

---

[1] ص ٨٣.

[2] الموضع نفسه.

[3] ص ٣٩-٤٤.

[4] ص ٨٣.

يعمل، ولا يشعر به حين يعمل. ومن هنا فإنه لا يقوم بعمله طوعا، بل كرها. إنه عمل بالسخرة. ومن ثم فانه ليس إشباعا لحاجة. بل هو مجرد وسيلة لإشباع رغبات خارجة عنه[1].

وعلى ذلك فإن" الإنسان(العامل) لا يشعر بأنه يسلك بحرية إلا حين يؤدى وظائفه الحيوانية، كالأكل والشرب والتناسل.. أما فى وظائفه الإنسانية فإنه ليس إلا حيوانا. فالحيوانى يصبح هو الإنسانى. والإنسانى يصبح هو الحيوانى."[2] وهذا يصدق عن العامل(المنتج المنتزعة ملكيته). كما يصدق على من يشترى عمله. فعملية الاغتراب تؤثر على كل مستويات المجتمع، بل أنها تشوه الوظائف" الطبيعية" للإنسان. فالحواس التى هى المصادر الأولى للحرية والسعادة فى رأى فويرباخ، ترد إلى" حاسة تملك" واحدة[3]. والحواس لا تنظر إلى موضوعها إلا من زاوية إمكان أو عدم إمكان تملكه. بل أن اللذة والمتعة ذاتهما تتحولان من شروط ينمى الناس فى ظلها" طبيعتهم الكلية" بحرية، إلى أحوال للتملك والاقتناء" الأنانى"[4].

وهكذا كان تحلل ماركس للعمل فى ظل الرأسمالية متعمقا إلى حد بعيد، يتجاوز نطاق التركيب المميز للعلاقات الاقتصادية، ويصل إلى مضمونها الإنسانى الفعلى. فهو ينظر إلى العلاقات التى تقوم بين رأس المال والعمل، وبين رأس المال والسلعة، وبين العمل والسلعة، وكذلك العلاقات بين السلع، ينظر إلى هذه العلاقات على أنها علاقات إنسانية، أى علاقات فى حياة الإنسان الاجتماعية. بل أن نظام الملكية الخاصة ذاته يبدو على أنه" نتاج أسلوب العمل المغترب وحصيلته ونتيجته الضرورية"، ويستمد من آليات الطريقة الاجتماعية فى الإنتاج.[5] فاغتراب العمل يؤدى إلى تقسيم العمل المميز لكل أشكال العمل الطبقى." إن لكل إنسان مجالا خاصا، مميزا، للنشاط، يفرض عليه، ولا يستطيع أن يتهرب منه."[6] - وهو تقسيم

---

(1) ص ٨٥-٦.

(2) ص ٨٦.

(3) ص ١١٨.

(4) ص ١١٩..

(5) ص ٩٠- ٩١. وانظر أيضا" الأيديولوجية الألمانية"، ص ٤٤.

(6) الأيديولوجية الألمانية، ص ٢٢.

لا يمكن التخلص منه عندما تعلن حرية الفرد المجردة في المجتمع البورجوازي. فالعمل، منفصلا عن موضوعه، هو في نهاية المطاف" اغتراب للإنسان عن الإنسان"، يعزل فيه الأفراد بعضهم عن بعض، ويوضع بعضهم ضد بعض. ويكمن أساس ارتباطهم في السلع التي يتبادلونها، لا في أشخاصهم. فاغتراب الإنسان عن ذاته هو في الوقت ذاته اغتراب عن أقرانه من الناس[1].

إن كتابات ماركس المبكرة هي أول تعبير صريح عن عملية التشيؤ Verdinglichung التي يحيل فيها المجتمع الرأسمالي كل العلاقات الشخصية بين الناس إلى علاقات موضوعية بين أشياء. ويعرض ماركس هذه العملية في كتابه" رأس المال" تحت عنوان: فتيشية السلع Fetishism of Commodities . فالنظام الرأسمالي يربط الناس سويا من خلال السلع التي يتبادلونها. وقيمة السلع التي ينتجها الأفراد هي التي تحدد مركزها الاجتماعي، ومستوى معيشتهم وإشباع حاجاتهم، وحريتهم، وقوتهم. أما قدرات الفرد وحاجاته فلا شأن لها في التقدير. بل أن أكثر صفات الإنسان إنسانية تصبح مرتبطة بالمال. وهو البديل العام عن السلع. ولا يشارك الأفراد في العملية الاجتماعية إلا بوصفهم ملاكا للسلع فحسب، كما أن العلاقات المتبادلة بينهم لا تعدو أن تكون هي العلاقات بين سلعهم[2]. فالإنتاج الرأسمالي للسلع يؤدي إلى نتيجة مذهلة، هي أنه يحول العلاقات الاجتماعية بين الأفراد إلى" صفات.. للأشياء(السلع) ذاتها، بل أنه يحول علاقات الإنتاج المتبادلة ذاتها، على نحو أصرح، إلى شئ (المال)."[3] وتنشأ هذه النتيجة المذهلة من الشكل الخاص للعمل في إنتاج السلع، بما ينطوي عليه من انفصال للأفراد الذين يعمل كل منهم مستقلا عن الآخر، والذين لا يشبعون حاجاتهم إلا من خلال حاجات السوق:

---

(1) " المخطوطات الاقتصادية الفلسفية"، ص ٨٩.

(2) " مساهمة في نقد الاقتصاد السياسي"، ص ٤١.

(3) رأس المال، المجلد الثالث، ترجمة E.Untermann الناشر: Charles H.Kerr and Co شيكاغو ١٩٠٩، ص ٩٦٢، وقارن ص ٩٦٦.

" إن أصل فتيشية السلع يرجع.. إلى الطابع الاجتماعي الخاص للعمل الذى ينتج هذه السلع.

" ويمكن القول بوجه عام أن الأشياء ذات المنفعة لا تصبح سلعا إلا أنها عمل أفراد أو جماعات من الأفراد يقومون بعملهم كل مستقلا عن الآخر. ويؤلف مجموع كل هؤلاء الأفراد الحصيلة الكاملة للعمل الاجتماعى. ولما كان المنتجون لا يتصلون بعضهم ببعض إلا حين يتبادلون منتجاتهم، فإن الطابع الاجتماعى الخاص لعمل كل منتج لا يظهر إلا فى عملية التبادل. وبعبارة أخرى فعمل الأفراد لا يؤكد ذاته بوصفه جزاء من عمل المجتمع إلا عن طرق العلاقات التى تقيمها عملية التبادل على نحو مباشر بين المنتجات، وعلى نحو غير مباشر، بين المنتجين من خلال منتجاتهم. وهكذا فإن العلاقات التى تربط عمل فرد بعمل الباقين تبدو لهؤلاء المنتجين، لا على أنها علاقات اجتماعية مباشرة بين أفراد عاملين، بل على ما هى عليه فى حقيقتها، أعنى علاقات مادية بين أشخاص، وعلاقات بين أشياء"[1]. فما الذى يؤدى إليه هذا" التشيؤ"؟ إنه يظهر العلاقات الاجتماعية الفعلية بين الناس كأنها مجموع من العلاقات الموضوعية، وبذلك يخفى أصلها، والآليات التى تعمل على حفظها، وإمكان تغييرها. وهو قبل ذلك كله يخفى لبها ومضمونها الإنساني. فلو كانت الأجور- كما قد يفهم من عملية التشيؤ- تعبر عن قيمة العمل، لكان الاستغلال على أحسن الفروض حكما ذاتيا وشخصيا. ولو لم يكن رأس المال إلا مقدارا من الثروة يستخدم فى إنتاج السلع، لبدا رأس المال على أنه الحصيلة التراكمية للمهارة والمثابرة الإنتاجية. ولو كان خلق الأرباح هو السمة المميزة لرأس المال المستثمر، لظهرت هذه الأرباح فى صورة مكافأة على مجهود صاحب العمل. وعندئذ لا يكون هناك ظلم ولا اضطهاد فى العلاقة بين رأس المال والعمل، بل تكون تلك علاقة موضوعية مادية خالصة، وتكون النظرية الاقتصادية علما متخصصا شأنه شأن أى علم آخر. وعندئذ تكون قوانين العرض والطلب، وتحديد القيمة والأسعار، والدورات الاقتصادية، وما إليها، خاضعة للدراسة بوصفها قوانين ووقائع موضوعية، بغض النظر عن تأثيرها فى حياة الإنسان. وتكون العملية الاقتصادية للمجتمع عملية

---

(1) رأس المال، ترجمة E.Aveling and S.Moore المجلد الأول، شيكاغو ١٩٠٦، ص ٨٣-٤.

طبيعية، كما أن الإنسان، بكل حاجاته ورغباته. يقوم فيها بدور الكم الرياضي الموضوعي، لا بدور الذات الواعية.

على أن النظرية الماركسية ترفض هذا العلم الاقتصاددي، وتضع محله التفسير القائل أن العلاقات الاقتصادية علاقات وجودية بين الناس. وهي لا تفعل ذلك بدافع أية عاطفة إنسانية، بل بفضل المضمون الفعلي للاقتصاد ذاته. فالعلاقات الاقتصادية لا تبدو موضوعية إلا بسبب الطابع الذي يتخذه إنتاج السلع. وما أن ينفذ المرء إلى ما وراء هذه الطريقة في الإنتاج، ويحلل أصلها، حتى يستطيع أن يدرك أن موضوعيتها الطبيعية مجرد وهم. بينما هي في الواقع شكل تاريخي محدد للحياة أعطاه الإنسان لنفسه. وفضلا عن ذلك، فبمجرد أن ينكشف هذا المضمون، تتحول النظرية الاقتصادية إلى نظرية نقدية. " إن المرء حين يتحدث عن الملكية الخاصة. يظن أنه يبحث في شيء خارج عن الإنسان. أما حين يتحدث عن العمل، فإنه يجد لزاما عليه أن يتعامل مع الإنسان ذاته مباشرة. فالصياغة الجديدة للمسألة تنطوي بالفعل على حلها."[1] إن الأوضاع الاقتصادية، بمجرد أن يتكشف طابعها الغامض، تظهر على أنها السلب الكامل للإنسانية.[2] فطريقة العمل تشوه كل الملكات الإنسانية، ويؤدي تراكم الثروة إلى تضاعف الفقر، كما يؤدي التقدم التكنولوجي إلى" سيطرة المادة الجامدة على العالم الإنساني."[3] فالوقائع الموضوعية

---

(1) " المخطوطات الاقتصادية الفلسفية"، ص ٩٣.

(2) أن اتصاف أي شكل خاص من أشكال الحياة الاجتماعية بأنه" سلبي" لا يحول دون اتصافه بصفات تقدمية. وقد أكد ماركس مرارا أن الشكل الرأسمالي للعمل كان له طابع تقدمي مميز، بمعنى أنه أتاح للإنسان أن يستغل جميع أنواع الموارد المادية استغلالا رشيدا، وأدى باستمرار إلى زيادة إنتاجية العمل، وحرر عددا كبيرا من الملكات الإنسانية التي لم تكن معروفة من قبل. غير أن التقدم في المجتمع الطبقي لا يعني زيادة السعادة والحرية. فما لم يلغ الشكل المغترب للعمل، فإن كل تقدم سيظل تكنيكيا بدرجات متفاوته، بحيث يدل على ازدياد اصطباغ أساليب الإنتاج بصبغة الترشيد، وعلى مزيد من الترشيد في السيطرة على الإنسان والطبيعة. وحين يتصف التقدم بكل هذه الصفات، فإنه لا يؤدي إلا إلى زيادة الطابع السلبي للنظام الاجتماعي تفاقما، مما يشوه قوى التقدم التكنيكي ويقيدها. وهنا أيضا كانت فلسفة هيجل على حق: إذ أن تقدم العقل ليس تقدما في السعادة.

(3) المرجع نفسه، ص ٧٧

تبعث فيها الحياة وتقوم بإدانة المجتمع. والحقائق الاقتصادية تكشف عن سلبيتها الكامنة.

وهنا نصل إلى الأصول التى نبع منها الجدل الماركسى. فالجدل عند ماركس، كما هو عند هيجل، يتنبه إلى الحقيقة القائلة إن السلب الكامن فى الواقع هو" المبدأ الخلاق المحرك". والجدل هو" جدل السلبية." [1] ذلك لأن كل واقعة أكثر من مجرد واقعة، إنها سلب وتقييد لإمكانات فعلية. فالعمل بالأجر واقعة، ولكنه فى الوقت ذاته قيد على العمل الحر الذى يمكنه أن يرضى حاجات الإنسان. والملكية الخاصة واقعة. ولكنها فى الوقت ذاته سلب لامتلاك الإنسان جماعيا للطبيعة.

إن العمل الاجتماعى للإنسان ينطوى على السلبية. كما ينطوى على قهرها. فسلبية المجتمع الرأسمالى تنحصر فى اغتراب العمل فيه؛ وسلب هذه السلبية، أو نفى هذا النفى، سيأتي مع إلغاء العمل المغترب. ولقد كان أعم شكل اتخذه هذا الاغتراب هو الملكية الخاصة؛ وسوف يتم إصلاح هذا الوضع بإلغاء الملكية الخاصة. ومما له أهمية قصوى أن نتنبه إلى أن ماركس ينظر إلى إلغاء الملكية الخاصة على أساس أنه لا يعدو أن يكون وسيلة لإلغاء العمل المغترب، لا من حيث هو غاية فى ذاته. أما تأميم وسائل الإنتاج فهو ذاته مجرد واقعة اقتصادية، شأنه شأن أى نظام اقتصادى آخر. وأما أحقيته بأن يكون بداية لنظام اجتماعى جديد، فهذا أمر يتوقف على ما يفعله الإنسان بوسائل الإنتاج المؤممه. فإذا لم تستخدم هذه الوسائل فى سبيل إنهاض الفرد الحر وإرضائه، فلن تكون عندئذ سوى شكل جديد من أشكال إخضاع الأفراد لنوع من الشمول المتحجر. فلا يمكن أن يؤدى إلغاء الملكية الخاصة إلى بداية نظام اجتماعى جديد فى أساسه إلا إذا أصبح الأفراد الأحرار. لا" المجتمع"، هم المسيطرون على وسائل الإنتاج المؤمة. وقد حذر ماركس صراحة من أخطار مثل هذا " التشيؤ" الجديد للمجتمع: " على المرء قبل كل شىء أن يتجنب إقامة" المجتمع" مرة أخرى بوصفه تجريدا مضادا للفرد. فالفرد هو ذاته الكيان

---

[1] ص ١٥٦.

الاجتماعى ومن ثم فإن التعبير عن حياته.. هو تعبير عن حياة المجتمع وتحقيق لها." [1]

إن التاريخ الحقيقى للبشرية سيكون تاريخ أفراد أحرار بالمعنى الصحيح. بحيث أن مصلحة الكل سوف تكون ملتحمة مع الوجود الفردى لكل منهم. وعلى حين أن مصلحة الكل كانت، فى جميع الأشكال السابقة للمجتمع، تكمن فى نظم اجتماعية وسياسية منفصلة، تمثل حق المجتمع فى مقابل حق الفرد، فإن إلغاء الملكية الخاصة سوف يمحو هذا كله نهائيا. إذ أنه سوف يعنى" عودة الإنسان من الأسرة، والعقيدة، والدولة، الخ. إلى وجودة الإنساني. أى الاجتماعى." [2]

وإذن فالأفراد الأحرار. لا ظهور نظام جديد للإنتاج. هم الذين يعبرون عن امتزاج المصلحة الخاصة والعامة. والفرد هو الهدف والواقع أن هذا الاتجاه" الفردى" أساسى بوصفه هدفا للنظرية الماركسية. وقد أوضحنا دور الكلى فى النظريات التقليدية. التى تؤكد أن تحقق الإنسان، أو ما سميناه بتجسد" الحقيقة". لا يمكن تصوره إلا من خلال التصور الكلى المجرد، مادام المجتمع يظل محتفظا بالشكل الذى كان سائدا فيه. ذلك لأن استفحال الصراع بين المصالح الفردية على جميع المستويات. يجعل الأوضاع العينية للحياة الاجتماعية تهزأ من" الماهية الكلية" للإنسان والطبيعة. ولما كان الواقع الاجتماعى القائم يناقض هذه الماهية. وبالتالى يناقض" الحقيقة". فإن هذه الأخيرة لم يكن لها من ملجأ سوى الذهن. حيث كانت تتجسم بوصفها كليا مجردا.

ويفسر ماركس كيف نشأ هذا الوضع، موضحا أصله الذى يرجع إلى تقسيم العمل داخل المجتمع الطبقى، ويرجع بوجه خاص إلى ما يترتب على ذلك من انفصال بين القوى الذهنية والمادية للإنتاج.

" إن قوى الإنتاج، وحالة المجتمع، والوعى، لابد أن ينتهوا إلى التناقض كل مع الآخر، لأن تقسيم العمل ينطوى بالقوة، بل بالفعل أيضا، على القول بأن النشاط الذهنى والمادى - أى الاستمتاع والعمل، والإنتاج والاستهلاك- يرجعان إلى

---

[1] ص ١١٧.

[2] ص ١١٥.

أفراد مختلفين.. وتقسيم العمل.. يتكشف أيضا في الطبقة الحاكمة بوصفه تقسيم العمل الذهني والمادي. بحيث يبدو فريق في هذه الطبقة. على أنه يؤلف مفكري الطبقة.. على حين أن الآخرين يتخذون من هذه الأفكار والأوهام موقفا أقرب إلى السلبية والاستجابة. دون أن يكون لديهم الوقت الكافي لكي يصنعوا لأنفسهم أوهاما وأفكارا خاصة بهم.. ومن الأمور الواضحة بذاتها أن أشباحا مثل" الموجود الأعلى" و" المفهوم".. هي مجرد تعبير مثالي. روحي. وهي على ما يبدو فكرة فرد منعزل. وصورة أغلال وقيود تجريبية إلى أبعد حد. تتحرك خلالها طريقة الإنتاج في الحياة، وشكل الاتصال المقترن بها." [1]

وكما أن إعادة تكوين الكل الاجتماعي، ماديا، كان نتيجة قوى عمياء تعجز قدرات الإنسان الواعية عن توجيهها. فكذلك ظهر الكلي. ذهنيا. على أنه واقع يتسم بالاستقلال والإبداعية. واضطرت الجماعات التي تحكم المجتمع إلى أن تخفي الطابع الخاص لمصالحهما، وذلك بأن تغلفها في إطار" المهابة التي يتسم بها الكلي الشامل."" إن كل طبقة جديدة تضع نفسها محل طبقة تحكم قبلها، مضطرة. لا الشيء إلا لكي تحقق هدفها، إلى أن تصور مصلحتها على أنها هي المصلحة المشتركة لكل أفراد المجتمع.. فهي تضفي على أفكارها طابع الشمول، وتصورها على أنها الأفكار الوحيدة المعقولة، التي تصدق على نحو شامل"[2] . وهكذا فإن نسبة الشمول إلى أفكار أية طبقة حاكمة هو جزء من آليات الحكم الطبقي، ولا بد أن يؤدى نقد المجتمع الطبقي إلى القضاء على ادعاءاته الفلسفية أيضا.

والتصورات الكلية أو الشاملة التي تستخدم في هذه الحالة، هي أولا تلك التي تجسد أشكالا مرغوبا فيها للوجود الإنساني- أعني تصورات مثل العقل. والحرية، والعدالة. والفضيلة، وكذلك الدولة والمجتمع، والديمقراطية. كل هذه التصورات تفترض أن ماهية الإنسان الكلية متحققة إما في الأوضاع الاجتماعية السائدة، وإما فيما وراءها، أي في عالم يعلو على التاريخ. كذلك يشير ماركس إلى أن هذه التصورات يزداد نطاقها شمولا بازدياد تقدم المجتمع. فأفكار الشرف والولاء

---

[1] الأيديولوجية الألمانية، ص ٢١، ٤٩-٤٠.

[2] ص ٤٠- ٤١.

وغيرها مما كان مميزا للعصور الوسطى. وهى الأفكار التى كانت هى المسيطرة بين الطبقة الأرستقراطية، كانت ذات نطاق أضيق بكثير. وتطبق على أفراد أقل بكثير. من الأفكار البورجوازية عن الحرية والمساواة والعدالة. مما يدل على أن قاعدة هذه الطبقة أوسع بكثير وهكذا فإن تطور الأفكار المسيطرة يتمشى مع زيادة التكامل الاجتماعى والاقتصادى ويعكس هذا التكامل." أن أعم التجريدات لا تنشأ عادة إلا حين يكون هناك أعلى مستوى من التطور العينى. وحيث تبدو إحدى السمات ملكا للكثيرين معا. ومشتركة بين الجميع عندئذ لا يعود من الممكن التفكير فيها من خلال أى شكل جزئى محدد." [1] وكلما ازداد المجتمع تقدما ازدادت "سيطرة الأفكار المجردة. أى الأفكار التى تتخذ شكل الشمول والكلية على نحو متزايد." [2]

غير أن هذه العملية تتحول إلى عكسها بمجرد أن تلغى الطبقات وتتحقق مصلحة الكل فى حياة كل فرد. فعندئذ" لا يعود من الضرورى تصوير مصلحة خاصة على أنها عامة. أو" المصلحة العامة" على أنها هى المتحكمة." [3] ذلك لأن الفرد يصبح هو الصانع الفعلي للتاريخ. بحيث يكون هو نفسه الكلى. ويكشف عن" الماهية الكلية" للإنسان.

وهكذا فإن الشيوعية." بإلغائها الإيجابى للملكية الخاصة". هى بطبيعتها شكل جديد من أشكال النزعة الفردية. وهى ليست مجرد نظام اقتصادى جديد مختلف. بل هى نظام جديد فى الحياة. إن الشيوعية هى" التملك الحقيقى لماهية الإنسان بواسطة الإنسان ومن أجل الإنسان. ومن هنا فإنها عودة الإنسان الكاملة.. إلى ذاته بوصفه كائنا اجتماعيا، أى إنسانيا." إنها هى" الحل الصحيح لصراع الإنسان مع الطبيعة ومع الإنسان، وللنزاع بين الوجود والماهية، وبين التشيؤ والاستقلال الذاتى، والحرية والضرورة، والفرد والنوع." [4] ففى هذا الشكل الجديد للمجتمع ستحل كل المتناقضات التى كانت كامنة من وراء فلسفة هيجل والفلسفة

---

[1] " مساهمة فى نقد الاقتصاد السياسى" ص ٢٩٨- ٩.

[2] الأيديولوجية الألمانية، ص ٤٠.

[3] المرجع نفسه، ص ١١٤.

[4] المخطوطات الاقتصادية الفلسفية، ص ١١٤.

التقليدية كلها. ذلك لأن هذه متناقضات تاريخية ترجع جذورها إلى صراعات المجتمع الطبقى. وما الأفكار الفلسفية إلا تعبير عن أوضاع تاريخية مادية. تنقض عن نفسها غلالتها الفلسفية بمجرد أن تصبح موضوعا لبحث النظرية النقدية. وتدرك بواسطة العمل الاجتماعى الواعى.

لقد كانت فلسفة هيجل تدور حول شمول العقل أو كليته، وكانت مذهبا عقليا يندمج كل جزء فيه (أى المجال الذاتى فضلا عن المجال الموضوعى) فى كل شامل. وقد بين ماركس أن المجتمع الرأسمالى قد وضع هذه الكلية أولا موضع التطبيق العملى. فقد طورت الرأسمالية قوى الإنتاج من أجل المجموع الكلى لنظام اجتماعى متجانس. وأصبحت السيادة للتجارة الشاملة، والمنافسة الشاملة، والاعتماد المتبادل للعمل. فأدى ذلك إلى تحويل الناس إلى" أفراد مندمجين فى التاريخ العالمى، يتسمون بشمول تجريبى." [1]

غير أن هذا الشمول، كما أوضحنا من قبل، شمول سلبى. لأن القوى الإنتاجية تستخدم، مثلما تستخدم الأشياء اتى ينتجها بها الإنسان، على نحو يجعلها تبدو نواتج لقوة غريبة لا يمكن السيطرة عليها. وأنه لمن" الحقائق التجريبية أن الأفراد المنفصلين قد أصبحوا، بعد اتساع نطاق نشاطهم إلى الحد الذى أصبح معه تاريخيا عالميا، خاضعين على نحو متزايد لاستعباد قوة غريبة عنهم.. قوة تتزايد ضخامتها، ويتضح آخر الأمر أنها هى **السوق العالمية**"[2]. فتوزيع العرض supply فى ظل إنتاج السلع الدولى هو عملية شاملة فوضوية عمياء، لا تشبع فيه مطالب الفرد إلا إذا استطاع أن يفى بشروط التبادل. ويسمى ماركس هذه العلاقة الفوضوية بين العرض والطلب شكلا" طبيعيا" للتكامل الاجتماعى، ويعنى بذلك أنها تبدو كما لو كانت لها قوة القانون الطبيعى، بدلا من أن تمارس- كما ينبغى- فى ظل إشراف يشترك فيه الناس جمعيا.

---

[1] الأيديولوجية الألمانية، ص ٢٥.

[2] المرجع نفسه، ص ٢٧.

٥- إلغاء العمل

يقتضى تحقيق الحرية والعقل أن يقلب هذا الوضـع رأسـا علـى عقـب." إن الاعتمـاد الشـامل، هـذا الشـكل الطبيعـى للتعـاون التـاريخى العـالمى بـين الأفـراد. سيتحول بفضل هذه الثورة الشيوعية إلى إشراف وسيطرة واعية على تلك القوى التـى تولدت أصلا من تأثير النـاس بعضـهم فـى بعـض. وإن كـانت قـد ظلـت حتـى الآن تطغى على الناس وتحكمهم بوصفها قوى غريبة عنهم تماما"[1].

وفضلا عن ذلك. فلما كان الوضع الذى ظل سائدا" حتـى الآن" هـو سـلبية شاملة. تؤثر فى جميع مجالات الحياة، فإن تغييره يقتضى ثـورة شـاملة. أى ثـورة تقلب أولا كل الأوضـاع السـائدة، وتـؤدى ثانيـا إلى الاسـتعاضة عنـها بنظـام شـامل جديـد. ولابـد أن تكـون العنـاصر الماديـة للثـورة الكاملـة متوافـرة، بحيـث لا تمتـد الانتفاضة إلى أوضاع خاصة فى المجتمع القائم. بل إلى نفس" إنتاج الحيـاة" السـائد فيها. و" النشاط الكلى" الذى تبنى عليه."[2] فهذا الطابع الكلى الشامل للثورة يحتمه الطابع الكلـى الشـامل لعلاقـات الإنتـاج الرأسماليـة." إن الاتصـال المتبـادل الشـامل الحديـث لا يمكـن أن يسـيطر عليـه الأفـراد.. إلا حـين يكـون الجميـع مسـيطرين عليه."[3]

وتؤدى الانتفاضة الثورية التى تنهى نظام المجتمع الرأسمالى إلى تحرير كـل إمكانات النهوض التى ظهرت فى هذا النظـام. ومـن ثـم فـإن مـاركس يصـف الثـورة الشيوعية بأنها عملية" تملك Aneigung" ويعنـى بذلـك أن إلغـاء الملكيـة الخاصـة يجعل الناس يصلون إلى امتلاك حقيقى لكـل الأشـياء التـى ظلـت مـن قبـل مسـلوبة منهم.

ويتحدد التملك بالموضوع المراد تملكه ، أى" بالقوى الإنتاجية التى تطـورت حتى أصبحت كلا شاملا، ولا توجد إلا فى إطار اتصال وتبادل كلى. وعلى ذلك فإن

---

(1) المرجع نفسه، ص ٣٧- ٨.

(2) ص ٣٩.

(3) ص ٦٧.

التملك ينبغى أن يكون له، من هذه الناحية وحدها، طابع كلى شـامل.." [1] ومعنـى ذلك أن الشمول الذى يوجـد فـى الحالـة الراهنـة للمجتمـع سـوف ينقـل إلى النظـام الاجتماعى الجديد، ولكنه سوف يتخذ فيه طابعا مختلفا. فلـن يعـود الكلـى يمـارس تأثيره بوصفه قوة طبيعية عمياء، بعد أن يكون الناس قد نجحوا فـى إخضـاع القـوى الإنتاجية المتاحة" لقوة الأفراد متحدين." وعندئذ سيتمكن الإنسـان، لأول مـرة فـى التاريخ، من أن يعامل، على نحو واع، " جميع الموارد الطبيعية على أنها مـن خلـق الناس."[2] وسوف يسير صراعه مـع الطبيعـة حسـب" خطـة عامـة" يضعـها" أفـراد متحدون بحرية".[3]

كذلك يتحدد التملك تبعا للأشخاص الذين يتملكون. فاغتراب العمـل يخلـق مجتمعا منقسما إلى طبقات متعارضة. ولا بد أن يؤدى أى تنظيم اجتماعى يقوم بنـوع من تقسيم العمل دون أن يأخذ فى اعتباره، عند إعطاء كـل فـرد دوره الخـاص بـه، قدرات الأفراد وحاجاتهم، إلى تقييد نشاط الفرد بقـوى اقتصاديـة خارجيـة. فطريقـة الإنتاج الاجتماعى(أى الطريقـة التـى تحفـظ بـها حيـاة الكـل) تقيـد حيـاة الفـرد، وتسخر وجوده كلـه مـن أجـل علاقـات يفرضـها الاقتصـاد، دون اعتبـار لقدراتـه أو حاجاته الذاتية. وقد أدى إنتاج السلع فى ظل نظام من المنافسة الحرة إلى زيادة هذا الوضع تفاقما. إذ كان المفروض أن تكون السلع التـى تعطـى للفـرد مـن أجـل إشـباع حاجاته معادلة لعمله. وبدا أن المساواة قد ضمنت، فى هذه الناحية على الأقل. ومع ذلك فإن الفرد لم يكن يستطيع اختيار عمله، بل كان هذا العمل مفروضا عليه بحكم موقعه فى عملية الإنتاج الاجتماعى، كما كان هذا الموقع بدوره مفروضا عليه بواسـطة التوزيع السائد للسلطة والثروة.

إن وجود الطبقات، من حيث هى واقـع فعلـى، ينـاقض الحريـة، أو علـى الأصح يحولها إلى فكرة مجردة. فالطبقة تحصر النطاق الفعلى للحريـة الفرديـة فـى إطار الفوضى العامة، وهى ساحة التصرف الحر التى لا تزال متاحة أمام الفرد. فكل

---

[1] ص٦٦.
[2] ص٧٠.
[3] ص٧٢.

فرد يكون حرا بقدر ما تكون طبقته حرة، ونمو فرديته منحصر فى حدود طبقته؛ فهو يتكشف بوصفه" فردا طبقيا".

إن الطبقة هى الوحدة الاجتماعية والاقتصادية الفعلية، لا الفرد. وهى" تحقق وجودا مستقلا يعلو على الأفراد، بحيث أن هؤلاء الأخيرين يجدون أوضاع حياتهم مقدرة مقدما، ومن هنا فإن طبقتهم هى التى تحدد لهم مركزهم فى الحياة ومقدار ارتقائهم الشخصى، بحيث يصبحون مندرجين تحت هذه الطبقة." [1]. ولا يستطيع الشكل الراهن للمجتمع أن يحقق نظاما شاملا إلا عن طريق سلبه للفرد. إذ يصبح" الفرد الشخصى"" فردا طبقيا".[2] وتصبح الخصائص المكونة له خصائص كلية شاملة يشترك فيها مع كل الأفراد الآخرين لطبقته. ولا يعود وجوده خاصا به، بل يصبح وجود طبقته . ولنعد بأذهاننا فى هذا الصدد إلى عبارة هيجل القائلة أن الفرد هو الكلى، وأنه يسلك تاريخيا، لا على أنه شخص فردى، بل على أنه مواطن فى دولته. وقد فهم ماركس أن هذا السلب للفرد هو النتاج التاريخى للمجتمع الطبقى، الذى يتم، لا عن طريق الدولة، بل بواسطة طريقة تنظيم العمل.

وبعد إدراج الأفراد ضمن طبقات، وإخضاعهم لتقسيم العمل، ظاهرة واحدة.[3] وهنا يعنى ماركس بتقسيم العمل، عملية الفصل بين أوجه النشاط الاقتصادية المتعددة فى ميادين متخصصة محددة بدقة: فتنفصل الصناعة والتجارة أولا عن الزراعة، ثم تنفصل الصناعة عن التجارة، وأخيرًا تتشعب هذه الأخيرة إلى فروع متباينة.[4] ويحدث هذا التفرع بأكمله بموجب مقتضيات إنتاج السلع فى صورته الرأسمالية، كما يؤدى تقدم التكنولوجيا إلى التعجيل بهذا التفرع. وتتسم هذه العملية بأنها عمياء" طبيعية". ويبدو العمل الكلى اللازم لحفظ المجتمع كأنه مجموع من العمل محدد مقدما، ينظم على نحو محدد. كما يبدو النوع الخاص السائد من تقسيم العمل كأنه ضرورة محتومة، تجذب الأفراد إلى فلكها. ويصبح النشاط

---

[1] ص ٤٩

[2] ص ٧٧

[3] ص ٤٩

[4] ص ٤٨،٨.

الاقتصادى الخاص كيانا موضوعيا يعطى الناس مستوى معينا للمعيشة. ومجموعة من الاهتمامات. ونطاقا من الإمكانات يتميزون به عن غيرهم ممن يقومون بنشاط اقتصادى آخر. وتؤدى أحوال العمل إلى صب الأفراد فى جماعات أو طبقات. وتصبح هذه الأحوال أوضاعا طبقية ترتد إلى التقسيم الأساسى إلى رأسمال وعمل بالأجر.

ومع ذلك فإن الطبقتين الرئيسيتين ليستا طبقتين بنفس المعنى. فالطبقة العاملة(البروليتاريا) تتميز بأنها، من حيث هى طبقة، تعنى نفى أو سلب الطبقات كلها. ذلك لأن اهتمامات جميع الطبقات الأخرى هى فى أساسها ذات اتجاه واحد، أما اهتمام البروليتاريا فهو فى أساسه كلى. فليس للبروليتاريا ملكية أو ربح تدافع عنه. بل أن شاغلها الوحيد، وهو إلغاء أسلوب العمل السائد. هو شاغل المجتمع ككل. وهذا ما يعبر عنه القول أن الثورة الشيوعية، على خلاف جميع الثورات السابقة، لا تستطيع أن تترك أية جماعة اجتماعية فى حالة عبودية، لأنه لا يوجد طبقة أدنى من البروليتاريا.

كذلك فإن كلية البروليتاريا هى كلية سلبية، تدل على أن اغتراب العمل قد تضاعف إلى حد الهدم الذاتى الكامل. فجهد العامل أو عمله يحول دون أى تحقق ذاتي، وعمله يسلب وجوده الكامل. غير أن هذه السلبية القصوى تتحول إلى اتجاه ايجابى. فكونه محروما من كل مزايا النظام السائد، هو ذاته الذى يضعه خارج نطاق هذا النظام. إنه عضو فى الطبقة" التى هى بالفعل متخلصة من العالم القديم كله، وتقف فى الوقت ذاته فى مواجهته."[1] هذا" الطابع الكلى الشامل" للبروليتاريا هو الأساس النهائى للطابع الشامل للثورة الشيوعية.

إن البروليتاريا ليست سلبًا لإمكانات بشرية جزئية معينة فحسب. بل للإنسان بما هو كذلك، إذ أن جميع العلامات الخاصة التى يتميز بها الناس تفقد صلاحيتها بالنسبة إليها. فالملكية، والثقافة، والدين، والقومية، الخ، أعنى كل الأشياء التى قد تميز إنسانا عن إنسان آخر، لا تحدث مثل هذا التأثير بين العمل. بل أن كلا منهم لا يعيش فى المجتمع إلا بوصفه ممثلا لقوة العمل، ومن ثم فإن

[1] ص ٥٧. وانظر أيضا ص ٦٧.

منهم معادل لكل من عداه في طبقته. وليس اهتمامه بأن يوجد اهتمام جماعة أو طبقة أو أمة معينة، بل هو اهتمام كلى" تاريخى عالى" بحق. " وهكذا فإن البروليتاريا لا يمكن أن توجد إلا وجودا تاريخيا عالميا. "[1] ومن ثم فإن الثورة الشيوعية، التى هى حركتها، هى بالضرورة ثورة عالمية.[2]

وتتسم العلاقات الاجتماعية السائدة، التى تقضى الثورة عليها، بأنها سلبية كلها. لأنها تنتج دائما عن تنظيم سلبى لعملية العمل التى تضمن استمرار هذه العلاقات ولما كانت عملية العمل ذاتها هى حياة البروليتاريا. فإن إلغاء التنظيم السلبى للعمل، أو العمل المغترب كما يسميه ماركس، هو فى الوقت ذاته إلغاء للبروليتاريا.

كذلك يؤدى إلغاء البروليتاريا إلى إلغاء العمل بما هو كذلك. وقد صاغ ماركس هذه الفكرة صياغة صريحة عندما تحدث عن تحقيق الثورة "فلابد من إلغاء الطبقات" نتيجة لإلغاء الملكية الخاصة والعمل ذاته"[3] ويعبر ماركس عن هذا الرأى نفسه فى موضع آخر فيقول: " إن الثورة الشيوعية موجهة ضد طريقة النشاط السابقة، وهى تؤدى إلى القضاء على العمل."[4] كما يقول: " أن المسألة ليست تحرير العمل بل إلغاؤه." [5] ولا يمكن أن تكون المسألة هى تحرير العمل. لأن العمل أصبح بالفعل" حرا". فالعمل الحر هو الإنجاز الذى حققه المجتمع الرأسمالى. ولن يكون فى استطاعة الشيوعية أن تشفى" أمراض" البورجوازى وتداوى جراح العامل البروليتارى إلا "بإزالة علتها، وهى العمل"[6]

هذه الصيغ التى تدعو إلى الدهشة، والتى توجد فى كتابات ماركس الأولى، تحتوى كلها على لفظ Aufhebung الهيجلى، بحيث أن الإلغاء يحمل أيضا معنى

---

[1] ص ٣٦.

[2] ص ٣٥.

[3] ص ٤٩.

[4] ص ٦٩.

[5] القديس ماكس Sankt Max فى" المؤلفات الكاملة لماركس وانجلز"، المرجع المذكور، المجلد الخامس، ص ١٨٥.

[6] المرجع نفسه، ص ١٩٨.

إعادة المضمون إلى صورته الصحيحة غير أن ماركس تصور أن شكل العمل فى المستقبل سيكون مختلفا عن شكله السائد إلى حد أنه تردد فى استخدام نفس لفظ" العمل" للتعبير عن العملية المادية للمجتمعين الرأسمالى والشيوعى معا. فهو يستخدم لفظ" العمل" للدلالة على ما تعنيه به الرأسمالية حاليا فى نهاية المطاف، أعنى ذلك النشاط الذى يخلق فائض قيمة فى إنتاج السلع، أو الذى" ينتج رأسمال." [1] أما الأنواع الأخرى من النشاط فليست" عملا إنتاجيا"، ومن ثم فهى ليست عملا بالمعنى الصحيح. وهكذا فإن العمل يعنى حرمان الشخص الذى يعمل من فرصة التقدم الحر الشامل، ومن الواضح أن تحرير الفرد هو فى مثل هذا الوضع نفيا للعمل.

إن" تجمع الأفراد الأحرار" هو فى نظرية ماركس مجتمع لا تعود فيه عملية الإنتاج المادية متحكمة فى النمط الكامل للحياة الإنسانية. ففكرة ماركس عن المجتمع المرتكز على العقل تعنى نظاما لا يكون مبدأ التنظيم الاجتماعى فيه هو شمول العمل، بل يكون هو التحقيق الكامل لكل الإمكانات الفردية. وهو يتطلع إلى مجتمع يعطى كل فرد حسب حاجته، لا حسب عمله. ولا يمكن أن يصبح البشر أحرارا إلا عندما يكون حفظ الحياة، من الواجهة المادية، مرتبطا بقدرات الأفراد المجتمعين وسعادتهم، ومتوقفا عليها.

ونستطيع الآن أن ندرك أن النظرية الماركسية قد وصلت إلى نقطة تتناقض فيها تناقضا كاملا مع الفكرة الأساسية فى الفلسفة المثالية. فقد حلت فكرة السعادة عندها محل فكرة العقل. والواقع أن هذه الفكرة الأخيرة كانت مرتبطة تاريخيا بمجتمع انفصلت فيه القوى الذهنية للإنتاج عن القوى المادية. وفى داخل هذا الإطار من المظالم الاجتماعية والاقتصادية، كانت حياة العقل حياة ذات شرف أرفع. وكانت هذه الحياة تحتم التضحية الفردية من أجل نوع من الكلى الأرفع المستقل عن النزعات والدوافع" الوضعية" للأفراد.

ومن جهة أخرى فإن فكرة السعادة تتغلغل جذورها بعمق فى المطلب الذى يدعو إلى تنظيم اجتماعى يدع جانبا البناء الطبقى للمجتمع. ولقد سبق لهيجل أن

---

[1] نظريات فى فائض القيمة Theorien uber den Mehrwert الناشر كارل كاوتسكى Karl Kautsky شتتجارت ١٩٠٥، المجلد الأول، ص ٢٥٨و ٢٦٠ وما يليها.

أنكر على نحو قاطع أن يكون لتقدم العقل أى شأن بتحقيق السعادة الفردية. وحتى أكثر تصورات الفلسفة الهيجلية تقدما ظلت. كما رأينا من قبل. تحتفظ بسلبية النظام الاجتماعى القائم، بل تؤازرها آخر الأمر. فمن الممكن أن يسود العقل حتى لو كان الواقع يئن من الإحباط والإخفاق الفردى: والدليل على ذلك هو الثقافة المثالية والتقدم التكنولوجى للمجتمع المدنى. أما السعادة فلا يمكن أن تسود فى واقع من هذا النوع. فالمطلب الداعى إلى تحقيق الإرضاء للأفراد الأحرار يتعارض مع كل بناء الثقافة التقليدية. ومن ثم فإن النظرية الماركسية قد رفضت حتى الأفكار التقدمية فى المذهب الهيجلى. وكانت مقولة السعادة مظهرا واضحا للمضمون الايجابى للمادة. بل إن المادية التاريخية ظهرت فى أول الأمر على أنها تنديد بالمادية السائدة فى المجتمع البورجوازى، وكان المبدأ المادى فى هذا الصدد أداة نقدية للعرض. موجهة ضد مجتمع جعل الناس مستعبدين للآليات العمياء للإنتاج المادى. وفى مقابل ذلك كانت فكرة التحقيق الحر الشامل للسعادة الفردية تعبر عن مادية إيجابية. أى كانت تأكيدا إيجابيا للإرضاء المادى للإنسان.

لقد أطلنا إلى حد ما فى عرض كتابات ماركس الأولى. لأنها تؤكد اتجاهات خففت حدتها فى تطور نقد المجتمع بعد ماركس. وأعنى بها عناصر النزعة الفردية الشيوعية. والتنديد بأية" فتيشية Fetishism " متعلقة بتأميم وسائل الإنتاج أو نمو القوى الإنتاجية. وإخضاع هذه العوامل كلها لفكرة التحقيق الحر للفرد. ومع ذلك فلو نظرنا إلى كتابات ماركس الأولى من جميع أوجهها. لبدت مجرد مراحل تمهد لنظريته الناضجة، وهى مراحل لا ينبغى أن يبالغ المرء فى تأكيد أهميتها.

٦- تحليل عملية العمل

ترتكز نظريات ماركس على الافتراض القائل أن عملية العمل تتحكم فى الوجود الإنسانى كله، وبذلك تضفى على المجتمع نمطه الأساسى. وبقى عليه أن يقدم تحليلا دقيقا لهذه العملية . فقد نظرت الكتابات الأولى إلى العمل على أنه الشكل العام لصراع الإنسان مع الطبيعة." أن العمل أولا عملية تحدث بين الإنسان والطبيعة، عملية يكون فيها الإنسان وسيطا ومنظما وموجها للتفاعلات المادية بينه

وبين الطبيعة . بواسطة فعله الخاص."[1] وفى هذا الصدد يعد العمل أساسيا بالنسبة إلى كل أشكال المجتمع.

ويصف ماركس التنظيم الرأسمالى للعمل فى مقالاته الأولى بأنه" اغتراب" ومن ثم فهو شكل" غير طبيعى" متدهور، من أشكال العمل. وهنا يثار السؤال: كيف أصبح هذا التدهور ممكنا؟ وهذا السؤال ليس سؤالا عن أمر واقع فحسب، ما دام العمل المغترب لا يبدو واقعا إلا إذا نظر إليه فى ضوء إلغائه. فتحليل الشكل السائد للعمل هو فى الوقت ذاته تحليل للمقدمات المؤدية إلى إلغائه.

وبعبارة أخرى فإن ماركس ينظر إلى الأوضاع القائمة للعمل وفى ذهنه نفيها أو إلغاؤها فى مجتمع حر بالفعل. فمقولاته سلبية، وهى فى الوقت ذاته إيجابية: إذ أنها تعرض أمرا واقعا سلبيا فى ضوء حله الإيجابى، وتكشف الحالة الحقيقية فى المجتمع القائم بوصفها مقدمة لانتقاله إلى شكل جديد. والواقع أن كل التصورات الماركسية تمتد فى هذين الاتجاهين، اللذين يمثل أولهما العلاقات الاجتماعية القائمة فى تعقدها. ويمثل ثانيهما مجموعة العناصر الكامنة فى الواقع الاجتماعى، والمؤدية إلى تحويله إلى نظام اجتماعى حر. هذا المضمون المزدوج يتحكم فى كل تحليل ماركس لعملية العمل. وسوف نقدم الآن عرضا للنتائج التى ينتهى إليها فى هذا التحليل.[2]

فى النظام الاجتماعى السائد، ينتج العمل سلعا. والسلع قيم انتفاعية use-values تتبادل فى السوق. وكل نتاج للعمل قابل للتبادل، من حيث هو سلعة، بكل نتاج آخر للعمل. فله قيمة تبادلية تجعله معادلا لكل السلع الأخرى. هذا التجانس الشامل، الذى تتعادل به كل السلع فيما بينها، لا يمكن أن يعزى إلى القيمة الانتفاعية للسلع، إذ أنها لا تتبادل، من حيث هى قيم انتفاعية، إلا بقدر ما تكون مختلفة بعضها عن البعض. أما قيمتها التبادلية فهى" علاقة كمية خالصة". "إن

---

(1) رأس المال، المرجع نفسه، المجلد الأول، ص ١٩٧.

(2) يعد أفضل شرح للاتجاهات الأساسية فى النظرية الاقتصادية الماركسية هو ذلك الذى قدمه هنريك جروسمان Henryk Grossmann فى كتابه:" قانون التراكم والانهيار فى النظام الرأسمالى Das Akkumulations und zusammenbruchsgeseyz des Kapitalistischen systems ليبتسج ١٩٢٩.

القيمة التبادلية لنوع معين من القيم الانتفاعية تعادل قيمة أى نوع آخر، إذا أخذ بنسبته الصحيحة، فالقيمة التبادلية لقصر يمكن أن يعبر عنها بعدد معين من علب طلاء الأحذية (الورنيش). وبالعكس فإن صانعى طلاء الأحذية فى لندن قد عبروا عن القيمة التبادلية لعلب الطلاء العديدة التى ينتجونها على شكل قصور. وهكذا فإن السلع، بغض النظر تماما عن أشكالها الطبيعية، ودون اعتبار للنوع الخاص من الحاجات الذى تستخدم هذه السلع قيما انتفاعية له، يمكن أن تتساوى بمقادير معينة، ويحل بعضها محل بعض فى التبادل، وتعامل على أنها متعادلة"، وتكون كلها نوعا واحدا" بالرغم من تنوع مظهرها."[1] أما سبب هذا التجانس فينبغى أن يلتمس فى طبيعة العمل.

إن السلع جمعيا نواتج للعمل الإنسانى. وهى" عمل متموضع أو متجسد." والسلع جمعيا. من حيث هى تجسيد للعمل الاجتماعى" هى تبلور لجوهر واحد."[2] وفى البداية يبدو هذا العمل معادلا فى تنوعه للقيم الانتفاعية التى ينتجها. فالعمل الذى يبذل فى إنتاج القمح مختلف تماما عن ذلك الذى يستخدم فى إنتاج الأحذية أو المدافع." وما يبدو فى الواقع على انه اختلاف فى القيم الانتفاعية. هو- فى عملية الإنتاج- اختلاف فى العمل الذى ينتج هذه القيم الانتفاعية."[3] وإذن. فإذا كانت السمة المشتركة بين السلع هى العمل، فلا بد أن يكون ذلك عملا جرد من التمييزات الكيفية. وبذلك لا يتبقى الا العمل من حيث هو مقدار قوة العمل التى تبذل فى إنتاج سلعة. هذه القوة" سيان عندها شكل العمل ومضمونه وفرديته". ومن ثم فإنها تقبل القياس الكمى الخالص، الذى ينطبق على كل أنواع العمل الفردى بقدر متساو. ومعيار هذا القياس يعطيه لنا الزمن." فكما أن الوجود الكمى للحركة هو الزمن، فإن الوجود الكمى للعمل هو بالمثل زمن العمل." فإذا جردنا العمل من كل تخصص مميز، فان الفعل الواحد من أفعال العمل لا يتميز عن الآخر إلا بالمدة التى يستغرقها. فى هذا الشكل" المجرد، الكلى"، يمثل العمل السمة المشتركة بين

---

(1) " مساهمة فى نقد الاقتصاد السياسى"، ص ٢١.

(2) المرجع نفسه، ص ٢٢.

(3) ص ٢٢.

كل السلع. وهى السمة التى تؤلف قيمتها التبادلية. إن العمل الذى يخلق القيمة التبادلية هو.. عمل مجرد، عام." [1]

ولكن حتى هذا القياس الزمنى للعمل يظل منطويا على عنصر فردى. فكمية زمن العمل الذى يقضيه عمال مختلفون فى إنتاج نوع واحد من السلع تختلف تبعا لحالتهم الجسمية والذهنية، وحسب استعدادهم الفنى. ومن الممكن أن تلغى هذه الفروق الفردية فى خطوة أخرى من خطوات الرد أو التجريد، إذ يحسب زمن العمل على أساس المعيار الفنى المتوسط السائد فى الإنتاج . وبذلك يكون الزمن الذى يحدد القيمة التبادلية هو" زمن العمل اجتماعيا." فزمن العمل الذى تنطوى عليه سلعة هو زمن العمل **الضرورى** لإنتاجها، أى أنه زمن العمل اللازم لإنتاج قطعة أخرى من نفس السلعة فى نفس الظروف العامة للإنتاج." [2]

وهكذا يصل ماركس إلى أن ظاهرة العمل تشتمل على نوعين مختلفين كل الاختلاف من العمل: ١- **العمل العينى المحدد**، الذى يناظر قيما انتفاعية عينية محددة(كالنجارة، وصناعة الأحذية، والعمل الزراعى، الخ) **٢- والعمل المجرد الكلى**، كما تعبر عنه القيم التبادلية المختلفة للسلع. [3] وكل فعل واحد من أفعال العمل فى إنتاج السلع يشتمل على العمل المجرد والعمل العينى معا- مثلما أن أى إنتاج للعمل الاجتماعى يمثل قيمة تبادلية وقيمة انتفاعية معا. غير أن العملية الاجتماعية للإنتاج، عندما تحدد قيمة السلع، تدع جانبا اختلافات العمل العينى، ولا تحتفظ بمعيار للقياس سوى مقدار العمل المجرد الضرورى الذى تتضمنه السلعة.

والنتيجة التى ينتهى إليها ماركس، من أن قيمة السلع تتحدد بمقدار العمل المجرد، اللازم اجتماعيا لإنتاجها، هى القضية الأساسية فى" نظرية القيمة المبنية على العمل" عنده. وهو لا يقدم هذه النتيجة على أنها نظرية. بل على أنها وصف لعملية تاريخية. ذلك لأن إرجاع العمل العينى إلى العمل المجرد" يبدو كما لو

---

[1] ص٢٣.
[2] ص٢٦.
[3] ص٣٣..

كان تجريدا، ولكنه تجريد يحدث يوميا فى عملية الإنتاج الاجتماعية." [1] ولما كانت نظرية القيمة المبنية على العمل هى فهم نظرى لعملية تاريخية، فإنها لا يمكن أن تعرض على أنها نظرية خالصة.

ومن الحقائق المعروفة أن ماركس كان يرى أن اكتشافه للطابع المزدوج للعمل هو الإسهام الأصيل الذى أضافه إلى النظرية الاقتصادية، وهو محور أى فهم واضح للاقتصاد السياسى.[2] فقد أتاح له تمييزه بين العمل العينى والعمل المجرد ان يتوصل إلى استبصارات كان من الضرورى أن تغيب عن أنظار الاقتصاد السياسى الكلاسيكى، الذى لم يكن يستخدم إلا أدوات تصورية نظرية. فالاقتصاديون الكلاسيكيون كانوا يرون أن" العمل" هو المصدر الوحيد لكل ثروة اجتماعية. وفاتهم أن العمل المجرد، الكلى، هو وحده الذى يخلق القيمة فى المجتمع المنتج للسلع. على حين أن العمل العينى المحدد يقتصر على حفظ القيم الموجودة من قبل. وتحويلها. ففى إنتاج القطن مثلا تقتصر مهمة الغزل. وهو النشاط العينى للعامل الفرد. على تحويل قيمة وسائل الإنتاج إلى الناتج نفسه. أى أن النشاط العينى لا يزيد من قيمة الناتج. ولكن الناتج يظهر فى السوق بقيمة جديدة تضاف إلى قيمة وسائل الإنتاج. هذه القيمة الجديدة ناتجة عن إضافة مقدار معين من العمل المجرد. أى من قوة العمل بغض النظر عن شكلها العينى. فى عملية إنتاج موضوع العمل ولما كان العامل لا يقوم بجهد مزدوج فى الوقت الواحد. فإن النتيجة المزدوجة (حفظ القيمة. وخلق قيمة جديدة) لا يمكن تفسيرها إلا بالطابع المزدوج لعمله. "إن مجرد إضافة مقدار معين من العمل يؤدى إلى إضافة قيمة جديدة. ونتيجة لنوع هذا العمل المضاف. فإن القيم الأصلية لوسائل الإنتاج تظل محفوظة فى الناتج."[3]

والعملية التى تصبح فيها قوة العمل وحدة كمية مجردة. تميز" شكلا اجتماعيا على التخصيص للعمل". وهو شكل ينبغى التفرقة بينه وبين ذلك الشكل

---

[1] ص ٣٤.

[2] رأس المال، المجلد الأول، ص ٤٨.

[3] المرجع نفسه، ص ٢٢٣.

الذى هو" الوضع الطبيعى للوجود الانسانى"[1]، وأعنى به العمل من حيث هو نشاط منتج يستهدف تسخير الطبيعة واستغلالها. هذا الشكل الاجتماعى علـى التخصيـص للعمل هو الشكل السائد فى الرأسمالية.

ففى ظل الرأسمالية، ينتج العمل سلعا، أى نواتج للعمل تبدو على هيئة قيم تبادلية. ولكن كيف يتجـه نظـام الإنتـاج الشـامل للسـلع هـذا، الـذى لا يسـتهدف مباشرة إشباع حاجات الفرد، إلى تحقيـق هـذه الحاجـات؟ وكيـف يعـرف المنتجـون المستقلون أنهم ينتجون قيما انتفاعية فعلية؟

إن القيم الانتفاعية وسائل لإشباع الحاجات البشرية. ولما كان كل شكل من أشكال المجتمع ينبغى عليه أن يشيع حاجات أفراده بقدر ما، لكى يحفظ حياتهم، "فإن القيمة الانتفاعية للأشياء تظل شرطا ضروريـا" لإنتـاج السـلع. وفـى ظـل نظـام السلع تكون حاجة الفرد جزءا من" الحاجـة الاجتماعيـة" التـى تظـهر فـى السـوق. ويحدث توزيع القيـم الانتفاعيـة وفقـا للتوزيـع الاجتمـاعى للعمـل. ويفـترض إشـباع حاجة من الحاجات أن تكون القيم الانتفاعية متوافرة فى السوق، على حين أن هذه القيم لن تظهر فى السوق إلا إذا كان المجتمع راغبا فى تخصيص قدر من وقت عمله لإنتاجها. فلا بد من قدر معين من السـلع الإنتاجيـة والاسـتهلاكية للمحافظـة علـى المجتمع بمستواه السائد." وهنا تبدو الحاجة الاجتماعية، أى القيمة الانتفاعية على نطاق اجتماعى. على أنها عامل متحكم فـى كميـة العمـل الاجتمـاعى الـذى ينبغـى على مختلف المجالات الخاصة للإنتاج أن تقدمه."[2] فهناك نسبة معينـة مـن وقـت العمل تنفق فى إنتاج الآلات والمبانى والطرق والمنسوجات والقمـح والمدافـع والعطـور، الخ. ويقول ماركس إن" المجتمع" هو الذى يوزع وقـت العمـل المتوافـر، علـى أنـواع الإنتاج هذه. ولكن المجتمع ليس ذاتا واعيـة. والمجتمـع الرأسمـالى لا يـأخذ بنظـام التضامن أو التخطيط الكامل. فكيف إذن يوزع وقت العمل على مختلف أنواع الإنتاج وفقا للحاجات الاجتماعية؟

---

(1) " مساهمة فى نقد الاقتصاد السياسى، ص ٣٣.

(2) رأس المال، المجلد الثالث، ص ٧٤٥.

إن الفرد" حر". ولا يجوز لأية سلطة أن تعرفه الطريقة التي ينبغي عليه أن يعيش بها. فلكل شخص أن يختار العمل الذى يروق له. وقد يقرر شخص أن ينتج أحذية. وشخص آخر أن ينتج كتبا، وثالث أن ينتج البنادق. ورابع أزرارا ذهبية. ولكن المنتجات التى ينتجها كل منهم سلع. أى قيم انتفاعية ليست له. بل لأفراد آخرين. ولا بد أن يبادل كل شخص منتجاته بالقيم الانتفاعية الأخرى التى تشبع حاجاته. وبعبارة أخرى فإشباع حاجاته الخاصة يفترض مقدما أن منتجاته سوف تسد حاجة اجتماعية. ولكنه لا يستطيع أن يعرف ذلك مقدما. بل أنه لن يعلم إن كان الوقت الذى أنفقه هو وقت عمل اجتماعى إلا عندما يجلب منتجات عمله إلى السوق. وسوف تكشف له القيمة التبادلية لمنتجاته إن كانت تسد حاجة اجتماعية أم لا. فإذا استطاع أن يبيعها بتكلفة إنتاجها، أو بسعر يزيد على هذه التكلفة، كان معنى ذلك أن المجتمع على استعداد لتخصيص مقدار من وقت عمله لإنتاجها، وإلا لكان مضيعًا لوقت عمله عبثًا، أو لم يكن ينفق وقت عمل ضروريا من الوجهة الاجتماعية. فالقيمة التبادلية لسلعه هى التى تحدد مصيره الاجتماعى. و" الصورة التى يطبق بها هذا التوزيع النسبى للعمل، فى حالة للمجتمع يظهر فيها الارتباط المتبادل للعمل الاجتماعى على شكل تبادل شخصى لمنتجات العمل الفردية. هى بعينها القيمة التبادلية لهذه المنتجات"،[1] وهى بذلك تحدد نسبة تحقيقها للحاجة الاجتماعية.

ويسمى ماركس هذه الآلية التى يوزع بها المجتمع المنتج للسلع وقت العمل المتاح له بين مختلف فروع الإنتاج باسم **قانون القيمة**. وعن طريق السوق تتكامل الفروع المختلفة التى ظهرت مستقلة فى تطور المجتمع الحديث، إذ أن القيمة التبادلية للسلع المنتجة تمثل، فى السوق، مقدار الحاجة الاجتماعية التى تسدها هذه السلع.

---

[1] ماركس:" رسائل إلى الدكتور كوجلمان"، الناشر: publishers International ، نيويورك ١٩٣٤، رسالة بتاريخ ١١ يوليو ١٨٦٨(ص ٧٣-٤).

وهكذا فإن تزويد المجتمع بقيم انتفاعية هو أمر يحكمه قانون القيمة، الذى حل محل حرية الفرد. فالفرد يعتمد، فى إشباع حاجاته، على السوق، لأنه يشترى الوسائل التى تحقق هذا الإشباع على شكل قيم تبادلية. وهو يجد أن القيم التبادلية للمنتجات التى يرغب فيها هى مقدار محدد مقدما، ليس له هو ذاته، من حيث هو فرد، أى سلطان عليه.

وفضلا عن ذلك فإن الحاجة الاجتماعية التى تظهر فى السوق ليست هى ذاتها الحاجة الحقيقية، بل هى " الحاجة الاجتماعية السوية" فحسب. فالمطالب المختلفة تتوقف على القوة الشرائية للأفراد، وبالتالى على " العلاقات المتبادلة بين الطبقات الاجتماعية المختلفة ومركزها الاجتماعى النسبى."[1] ويؤدى مركز الطبقة التى ينتمى إليها الفرد إلى تشكيل رغباته وحاجاته، وإلى تقييدها فى حالة الأغلبية الساحقة، بحيث لا يستطيع الفرد التعبير عن حاجته الحقيقية. ويلخص ماركس هذا الوضع بقوله: " **إن الحاجة إلى السلع فى السوق**، أى الطلب، يختلف كميا عن **الحاجة الاجتماعية الفعلية**."[2]

وحتى لو كانت السوق تعبر عن الحاجة الاجتماعية الفعلية لظل قانون القيمة ساريا بوصفه آلية عمياء خارج نطاق السيطرة الواعية للأفراد، ولظل يمارس ضغطا أشبه بضغط قانون طبيعى Naturgeaetz[3] تؤدى الضرورة التى يتسم بها إلى تأكيد حكم الصدفة العشوائية على المجتمع، بدلا من أن تؤدى إلى استبعاده. والواقع أن نظام ربط الأفراد المستقلين بعضهم ببعض عن طريق وقت العمل الضرورى المتضمن فى السلع التى يتبادلونها- هذا النظام قد يبدو متصفا بأكبر قدر من المعقولية. ولكنه لا ينظم فى حقيقة الأمر سوى التبديد وانعدام التناسب.

" إن المجتمع يشترى السلع التى يطلبها بأن يخصص لإنتاجها قدرا من وقت عمله المتوافر. وهذا يعنى أن المجتمع يشتريها بإنفاق مقدار محدد من وقت العمل الذى يتحكم فيه. أما ذلك الجزء من المجتمع، الذى يكلفه نظام تقسيم العمل

---

(١) رأس المال، المجلد الثالث، ص ٢١٤.

(٢) المرجع نفسه، ص ٢٢٣.

(٣) رسائل إلى كوجلمان، ١١ يولية ١٨٦٨

بمهمة استخدام عمله فى إنتاج السلعة المطلوبة. فلا بد أن يعطى ما يعادله من عمل اجتماعى آخر، يتجسد فى سلع يريدها هذا الجزء. غير أنه لا يوجد ارتباط ضرورى، بل يوجد ارتباط عرضى فقط، بين حجم الطلب الاجتماعى على سلعة معينة، والحجم الذى يمثله إنتاج هذه السلعة فى الإنتاج الكلى، أو مقدار العمل الاجتماعى الذى ينفق على هذه السلعة.. صحيح أن كل سلعة فردية، أو كل مقدار محدد من أى نوع من السلع، ربما لم تكن تحتوى إلا على العمل الاجتماعى اللازم لإنتاجها، وبذلك فإن القيمة السوقية لهذه الكتلة بأكملها من السلع المنتمية إلى نوع معين لا تمثل إلا العمل الضرورى. ومع ذلك فإذا كانت هذه السلعة قد أنتجت زيادة على الطلب المؤقت للمجتمع عليها، فإن العمل الاجتماعى يكون قد بدد بمقدار هذه الزيادة، وفى هذه الحالة تمثل تلك الكتلة من السلع مقدارا من العمل فى السوق أقل بكثير مما هو متضمن فيها بالفعل." [1]

فمن وجهة نظر الفرد، لا يؤكد قانون القيمة ذاته إلا بعد أن يكون الضرر قد وقع فعلا، ويكون تبديد العمل أمرا لا مفر منه. ولكن السوق تعمل على تقويم الحرية الفردية ومعاقبتها، إذ أن أى انحراف عن وقت العمل اللازم اجتماعيا يعنى الهزيمة فى الصراع الاقتصادى القائم على المنافسة، وهو الصراع الذى يحفظ الناس من خلاله حياتهم فى هذا النظام الاجتماعى.

لقد كان السؤال الموجه لتحليل ماركس هو: كيف يزود المجتمع الرأسمالى أفراده بالقيم الانتفاعية الضرورية؟ وقد كشفت الإجابة عن عملية تجتمع فيها الضرورة العمياء بالصدفة والفوضى والإحباط. ولقد كان إدخال مقولة القيمة الانتفاعية إدخالا لعامل منسى،؟ أعنى عاملا نسيه الاقتصاد السياسى الكلاسيكى الذى لم يكن يهتم إلا بظاهرة القيمة التبادلية. وهذا العامل يصبح، فى النظرية الماركسية، أداة تكشف النقاب عن التشيؤ reification الغامض المحير لعالم السلع. ذلك لأن وضع مقولة القيمة الانتفاعية فى موقع مركزى من التحليل الاقتصادى يعنى التشكيك بقوة فيما إذا كانت العملية الاقتصادية تفى بالحاجات الحقيقية للأفراد، وفى كيفية وفائها بهذه الحاجات. وهو يكشف، من وراء علاقات التبادل السائدة فى النظام

---

[1] رأس المال، المجلد الثالث، ص ٢٢٠-٢١.

الرأسمالي، عن العلاقات الإنسانية الفعلية. التي تشوه بحيث تصبح" كلا ذا طابع سلبي"، والتي تنظمها قوانين اقتصادية لا يسيطر عليها أحد."[1] وقد تبين لماركس من تحليله أن قانون القيمة هو" الشكل العام للعقل" في النظام الاجتماعي القائم. فقانون القيمة كان هو الشكل الذى أكدت به المصلحة المشتركة(أى المحافظة على المجتمع) ذاتها من خلال الحرية الفردية. وقد تبين أن هذا القانون، وأن يتكشف في السوق، يرجع أصله إلى عملية الإنتاج (إذ أن وقت العمل الضرورى اجتماعيا، الذى يرجع أصله إليه، هو وقت الإنتاج. ولهذا السبب فإن تحليل عملية الإنتاج هو وحده الكفيل بالإجابة عن هذا السؤال بنعم أو لا. فهل يستطيع هذا المجتمع، في أى وقت، أن يفى بوعده: وهو تحقيق الحرية الفردية داخل كل يسوده العقل؟

يفترض تحليل ماركس للإنتاج الرأسمالي أن المجتمع الرأسمالي قد حرر الفرد بالفعل، وأن الناس يدخلون العملية الإنتاجية وهم أحرار متساوون. وأن العملية تدور على أساس الحكمة الباطنة الكامنة فيها. فماركس ينسب إلى المجتمع المدنى أفضل الأوضاع الممكنة، ويتجاهل كل المعقولات المعقدة. وتؤدى التجريدات التى يتضمنها المجلد الأول من كتاب" رأس المال"(كالقول مثلا أن السلع تتبادل وفقا لقيمها. وان التجارة الخارجية مستبعدة، الخ) إلى تصوير الواقع على نحو" يتفق مع مفهومه."[2] وهذا إجراء منهجي يتمشى مع الفكرة الجدلية. فعدم التطابق بين الوجود والماهية ينتمى إلى صميم الواقع. ولو اقتصر التحليل على الأشكال التى يظهر عليها الواقع، لما أمكنه أن يصل إلى البناء الأساسى الذى ترجع إليه هذه الأشكال، والذى يرتد إليه ما فيها من قصور. فالكشف عن ماهية الرأسمالية يقتضى القيام بتجريد مؤقت لتلك العناصر التى يمكن أن تعزى إلى شكل عارض أو غير كامل من أشكال الرأسمالية.

---

[1] عندما أعلن ماركس أن القيم الانتفاعية تقع خارج نطاق النظرية الاقتصادية، كان في البداية يصف الوضع الفعلى القائم فى علم الاقتصاد السياسى الكلاسيكى. أما تحليله الخاص فيبدأ بقبوله، وتفسير، للحقيقة القائلة أن القيم الانتفاعية لا تظهر فى النظام الرأسمالى إلا بوصفها" المستودع المادى للقيمة التبادلية"(المرجع المذكور، المجلد الأول، ص ٤٣). وبعد ذلك يعمل نقده على تفنيد الطريقة الرأسمالية فى النظر إلى القيم التبادلية، ويحدد هدفه بأنه" اقتصاد تلغى فيه هذه العلاقة تماما".

[2] انظر مثلا: رأس المال، المجلد الثالث، ص١٩٦، ٢٠٦، ٢٢٣.

ومنذ البداية ينظر تحليل ماركس إلى الإنتاج الرأسمالى على أنه كل تاريخى. فطريقة الإنتاج الرأسمالية هى شكل تاريخى خاص لإنتاج السلع، ظهر فى ظل ظروف" التراكم الأولى"، كطرد الفلاحين بالجملة من أراضيهم، وتحويل الأراضى الصالحة للزارعة إلى مراع تقدم الصوف اللازم لصناعة المنسوجات النامية، وتراكم مقادير كبيرة من الثروة عن طريق نهب المستعمرات الجديدة، وانهيار نظام الطوائف الحرفية عندما واجه قوة التاجر وصاحب المصنع. وأدت هذه العملية إلى ظهور العامل الحديث، المتحرر من كل اعتماد على السادة الإقطاعيين و"المعلمين" الحرفيين، وإن كان بالمثل محروما من الوسائل والأدوات التى يمكنه بها الانتفاع من قوة عمله لتحقيق أغراضه الخاصة[1]. لقد كانت لدى ذلك العامل حرية بيع قوة عمله لأولئك الذين يملكون هذه الوسائل والأدوات. ويملكون الأرض، ومواد العمل، والوسائل الصحيحة للإنتاج. وأصبحت قوة العمل ووسائل تحققها المادى سلعا يحوزها ملاك مختلفون. وقد حدثت هذه العملية فى القرنين الخامس عشر والسادس عشر. وترتب عليها. مع توسع إنتاج السلع على نطاق شامل. توزيع جديد للطبقات فى المجتمع. فأصبحت هناك طبقتان رئيسيتان تواجه كل منهما الأخرى المنتفعون من التراكم الأولى. والجماهير الفقيرة المحرومة من وسائل ارتزاقها السابقة.

لقد كان هؤلاء الأخيرون متحررين بحق. فقد ألغى الاعتماد" الطبيعى" والشخصى الذى كان سائدا فى النظام الإقطاعى." أن تبادل السلع لا ينطوى بذاته. على أية علاقات اعتماد سوى تلك التى تنتج عن طبيعته ذاتها."[2] كان كل شخص حرا فى أن يتبادل السلع التى يملكها. وقد مارست الجماعة الأولى هذه الحرية عندما استخدمت ثروتها فى تملك وسائل الإنتاج والانتفاع منها، على حين أن الجماهير تمتعت بحرية بيع السلعة الوحيدة الباقية لديها، وهى قوة عملها .

وبذلك تحققت الشروط الأولية للرأسمالية: عمل مأجور حر، وملكية خاصة لوسائل الإنتاج. ومنذ هذه اللحظة، كان فى إمكان الإنتاج الرأسمالى أن يسير فى طريقه بقوته الخاصة وحدها. فالسلع تتبادل بمحض إرادة مالكيها الذين يدخلون

---

[1] المجلد الأول، ص ٦٣٢-٣.

[2] المجلد الأول، ص ١٨٦ .

السوق متحررين من كل قهر خارجي. مستمتعين تماما بمعرفة أن سلعهم سوف تتبادل على أساس متكافئ، وأن العدالة الكاملة هي التي ستسود. كذلك فإن القيم التبادلية لكل سلعة تتحدد بواسطة وقت العمل الضروري، المطلوب لإنتاجها. وقياس وقت العمل هذا يبدو أكثر المعايير الاجتماعية حيادا ونزاهة. وفضلا عن ذلك فإن الإنتاج يبدأ بعقد حر يبيع فيه أحد الطرفين قوة عمله للآخر. ووقت العمل اللازم لإنتاج قوة العمل هذه هو وقت العمل الذي ينفق في صنع سلع تكفي لإعاشة العامل. ويدفع المشتري ثمن هذه السلعة. وليس هناك شيء يتدخل في العدالة الكاملة لعقد العمل، إذ أن الطرفين معا يعاملان على قدم المساواة، بوصفهما مالكين حرين للسلع. وهما" يتعاملان كل مع الآخر على أساس تساوي حقوقهما، مع فارق واحد، هو أن أحدهما مشتر والآخر بائع. ومن ثم فكلاهما متساو في نظر القانون". وهكذا يبدو أن عقد العمل، وهو أساس الإنتاج الرأسمالي، هو تحقيق للحرية والمساواة والعدالة.

ولكن قوة العمل هي نوع خاص من السلع. فهي السلعة الوحيدة التي تكون قيمتها الانتفاعية" مصدرا، لا للقيمة فقط، بل لقيمة أكثر مما فيها"[1]. هذه" القيمة الفائضة"، التي يخلقها العمل الكلي المجرد المختفي وراء صورته العينية، تعود على مشتري قوة العمل دون أي مقابل، ما دامت لا تظهر بوصفها سلعة مستقلة. فقيمة قوة العمل المباعة للرأسمالي يحل محلها جزء من الوقت الذي يشتغل فيه العامل فعلا، أما بقية هذا الوقت فلا يدفع عنه أجر. ويمكن تلخيص التعبير الذي قدمه ماركس لطريقة ظهور فائض القيمة على النحو الآتي: إن إنتاج السلعة، أي قوة العمل، يقتضي جزءا من يوم عمل، على حين أن العامل يشتغل بالفعل يوما كاملا. فالقيمة التي يدفعها الرأسمالي جزء من القيمة الفعلية لقوة العمل المستخدمة، على حين أن الجزء الآخر من هذه القوة يعود على الرأسمالي دون أن يدفع عنه شيئا. ولكن هذه الحجة، لو عزلت عن نظرة ماركس الكاملة إلى العمل، لظلت منطوية على عنصر عرضي. وواقع الأمر أن عرض ماركس لإنتاج القيمة الفائضة يرتبط ارتباطا وثيقا بتحليله للطابع المزدوج للعمل، وينبغي أن يفسر في ضوء هذه الظاهرة.

---

[1] المجلد الأول، ص ١٨٦.

إن الرأسمالي يدفع القيمة التبادلية للسلعة، وهي قوة العمل، ويشترى قيمتها الانتفاعية، أعني العمل." إن قيمة قوة العمل، والقيمة التي تخلقها قوة العمل هذه في عملية العمل، هما مقداران مختلفان كل الاختلاف."[1] والرأسمالي يسوق قوة العمل التي اشتراها إلى العمل أمام جهاز الإنتاج. فعملية العمل تتضمن عنصرا موضوعيا وعنصرا ذاتيا: وسائل الإنتاج من جهة، وقوة العمل من جهة أخرى وقد اتضح من تحليل الطابع المزدوج للعمل أن العنصر الموضوعي لا يخلق قيمة جديدة- فقيمة وسائل الإنتاج تعود إلى الظهور ببساطة في الناتج." ولكن الأمر يختلف في حالة العنصر الذاتي لعملية العمل، أي في حالة ممارسة قوة العمل. ففي الوقت الذي يقوم العامل فيه، بفضل الطابع الخاص، والغاية المحددة التي يتخذها عمله، بالاحتفاظ بقيمة وسائل الإنتاج ونقلها إلى الناتج، يقوم هذا العامل نفسه، في الوقت ذاته، بخلق قيمة جديدة أو مضافة في كل لحظة، نتيجة لمجرد ممارسته لعمله."[2] فصفة حفظ القيمة عن طريق إضافة قيمة جديدة يمكن أن تعد" موهبة طبيعية" لقوة العمل، " لا تكلف العامل شيئا، ولكنها تجلب للرأسمالي نفعا كبيرا."[3] وهذه الخاصية التي يملكها العمل الكلي المجرد، المختفي وراء أشكاله العينية، وإن تكن هي المصدر الوحيد للقيمة الجديدة، ليست لها هي ذاتها قيمة خاصة. وهكذا فإن عقد العمل ينطوي بالضرورة على استغلال.

وإذن فالطابع المزدوج للعمل هو الشرط الذي يجعل فائض القيمة ممكنا ونتيجة لاتخاذ العمل هذا الشكل المزدوج، فإن التملك الخاص لقوة العمل يؤدي حتما إلى الاستغلال. وهذه النتيجة تنجم عن نفس طبيعة العمل كلما أصبحت قوة العمل سلعة.

على أنه لكي تصبح قوة العمل سلعة، ينبغي أن يكون هناك عمل" حر": أي أن الفرد ينبغي أن يكون حرا في بيع قوة عمله لمن هو حر وقادر على شرائها. ويعد عقد العمل رمزا لهذه الحرية والمساواة والعدالة بالنسبة إلى المجتمع المدني.

---

[1] ص ٢١٥-١٦.

[2] ص ٢٣١.

[3] ص ٢٣٠.

وهكذا فإن هذا الشكل التـاريخى للحريـة والمسـاواة والعدالـة. هـو الشـرط الضـرورى للاستغلال. ويلخص ماركس المسألة كلها فى فقرة رائعة:

"(إن المنطقة) التى يجرى داخلها بيع قوة العمل وشـراؤها هـى فـى واقـع الأمر جنة عدن بالنسبة إلى حقوق الإنسان. ففيها وحدهـا تحكـم الحريـة والمسـاواة. والملكيـة، وبنتـام. الحريـة، لأن مشـترى السـلعة، أعنـى قـوة العمــل، وبائعــها لا يخضعان إلا لإرادتهما الحرة. فهما يتعـاقدان بوصفـهما فـاعلين متمتعـين بالحريـة. والاتفاق الذى يصلان إليه ليس إلا الشكل الذى يضفيان بــه تعبـيرا قانونيـا مشـروعا على إرادتهما المشتركة. والمساواة، لأن كلا منهما يدخل فى علاقة مع الآخر، وكأنـه مجرد مالك للسلع، وكأنهما يتبادلان شيئا بما يعادلـه. والملكيـة، لأن كـلا منـهما لا يتصرف إلا فيما يملكه. وأخيرا بنتام، لأن كلا منـهما لا ينظـر إلا إلى نفسـه. والقـوة الوحيدة التى تجمعـهما سـويا، وتجعلـهما فـى علاقـة كـلا بـالآخر، هـى الأنانيـة. والكسب، والمصالح الخاصة لكل منهما. إن كلا لا ينظر إلا إلى نفسه، ولا أحـد يعبـأ بالآخرين، ونظرا إلى كونهم يفعلون ذلك فإنهم جمعيـا– وفقـا للانسـجام المقـدر بـين الأشياء، أو تحت رعاية العناية الواعية بكل شىء– يعملــون معـا مـن أجـل تحقيـق منفعتهم المتبادلة، ومن أجل الصالح العام ونفع الكل"[1].

إن عقد العمل الـذى يسـتمد منـه مـاركس الارتبـاط الأساسـى بـين الحريـة والاستغلال، هو النموذج الأساسي لكل العلاقات فــى المجتمـع المدنـى. فـالعمل هـو الطريقة التى ينمى بها الناس قدراتهم وحاجاتهم فى الصراع مع الطبيعـة والتـاريخ. والإطار الاجتماعى المفروض على العمل هو الشكل التـاريخى للحيـاة، الـذى خلعتـه البشرية على نفسها. وقد أدت المضامين التى ينطوى عليها عقـد العمـل بمـاركس إلى أن يدرك أن العمل يؤدى إلى استغلاله الخاص، ويبقى على هذا الاستغلال.

وبعبارة أخرى، ففى المسار المستمر للمجتمع الرأسمالى،تنتـج الحريـة ضدهـا وتبقى عليه. وعلى هذا النحو يكون التحليل نقدا داخليا للحرية الفرديـة كمـا تظـهر فى المجتمع الرأسمـالى، وكمـا تتطـور بخطـوات موازيـة لتطـور الرأسماليـة. فـالقوى

---

[1] ص ١٩٥.

الاقتصادية للرأسمالية، لو تركت تسير من تلقاء ذاتها، لخلقت الاستعباد والفاقة. وأدت إلى تفاقم الصراع الطبقي. وهكذا فإن حقيقة هذا الشكل للحرية هي نفيها.

إن العمل" الحي" ، أو قوة العمل، هو العامل الوحيد الذي يزيد من قيمة ناتج العمل إلى ما يتجاوز قيمة وسائل الإنتاج. وهذه الزيادة في القيمة تحول نواتج العمل إلى عناصر مكونه لرأس المال. ومن ثم فإن العمل لا ينتج استغلاله الخاص، بل ينتج أيضا وسائل استغلاله، أعني رأس المال[1].

ومن جهة أخرى فإن رأس المال يقتضي أن تحول القيمة الفائضة من جديد إلى رأسمال. ولو كان الرأسمالي يستهلك فائض القيمة الذي يحصل عليه بدلا من أن يستثمره من جديد في عملية الإنتاج، لما عاد الإنتاج يدر عليه ربحا. ولاختفى الحافز من إنتاج السلع." إن التراكم يتمثل في عودة تكوين رأس المال على نطاق يتزايد باطراد[2] وهذا بدوره لا يكون ممكنا إلا بالانتفاع على نحو متزايد من قوة العمل في إنتاج السلع. فالإنتاج الرأسمالي على نطاق متزايد الاتساع يعد مساويا لازدياد الاستغلال على نفس المستوى. وتراكم رأس المال يعني الفقر المتزايد للجماهير. و" زيادة البروليتاريا" [3]

ومع كل هذه السمات السلبية، فإن الرأسمالية تنمي القوى الإنتاجية بمعدل سريع. ذلك لأن المقتضيات الكامنة في رأ س المال تقتضي زيادة فائض القيمة عن طريق الزيادة في إنتاجية العمل(بالترشيد والتكثيف). ولكن التقدم التكنولوجي يقلل من كمية العمل الحي(أي العامل الذاتي) المستخدم في عملية الإنتاج، بالنسبة إلى كمية وسائل الإنتاج(العامل الموضوعي). فالعامل الموضوعي يزيد بقدر ما ينقص العامل الذاتي. وهذا التغير في التركيب التكنيكي لرأس المال ينعكس في تغير" تركيب القيمة" فيه: فقيمة قوة العمل تنقص بازدياد قيمة وسائل الإنتاج. والحصيلة النهائية لهذا هي الزيادة في" التركيب العضوي لرأس المال". وتصاحب تقدم الإنتاج زيادة في كمية رأ س المال المتوافر في أيدي الرأسماليين الأفراد. ويعمل الأقوى منهم

---

(1) ص ٦٣٣.

(2) ص ٦٣٦.

(3) ص ٦٧٣.

على إخراج الأضعف من مضمار المنافسة. وتقل باستمرار الفئة التى يتركز فيـها رأس المال. وتتحول المنافسة الفردية الحرة ذات الطابع الليبرالى إلى منافسة احتكارية بـين مؤسسات عملاقة. ومن جهة أخرى فإن التركيب العضوى المتزايد لرأ س المال يتجـه إلى خفض معدل الربح الرأسمالى، ما دام استخدام قوة العمـل، وهـى المصـدر الوحيـد للقيمة الفائضة، يقل بالنسبة إلى استخدام وسائل الإنتاج .

ويؤدى خطر خفض معدل الربح إلى زيادة تفاقم الصراع القائم على المنافسة، فضلا عن الصراع الطبقى: فتظهر أساليب سياسـية فـى الاسـتغلال تكمـل الأسـاليب الاقتصادية التى تبلغ بـالتدريج آخـر مداهـا. وتـؤدى ضـرورة اسـتخدام رأس المـال، والإنتاج لأجل الإنتاج، حتى فـى الظـروف المثلـى، إلى انعـدام تناسـب محتـوم بـين مجالى الإنتاج: مجال السلع الإنتاجية ومجال السلع الاستهلاكية، مما يترتب عليـه فائض دائم فى الإنتاج[1] ويصبح الاستثمار المربح لـرأس المـال أمـرا مـتزايد الصعوبـة. ويؤدى الصراع على الأسواق الجديدة إلى غرس بذور الحروب الدولية الدائمة.

لقد لخصنا الآن بعضا من النتائج الحاسمة التـى انتـهى إليـها مـاركس فـى تحليله لقوانين الرأسمالية. فالصورة التى يرسمها هى صورة نظام اجتمعى يتقـدم عـن طريق زيادة المتناقضات الكامنـة فيـه. ولكنـه مـع ذلـك يتقـدم، بحيـث تكـون هـذه المتناقضات هى ذاتها الوسائل التـى يحـدث بـها تقدم هـائل فـى إنتاجيـة العمـل، وانتفاع شامل من المـوارد الطبيعيـة وسـيطرة كاملـة عليـها، وإطـلاق قـدرات وبعـث حاجات لم تعرف من قبل بـين النـاس. إن المجتمـع الرأسمـالى وحـدة جامعـة بـين المتناقضات: فهل يحصل على الحرية عن طريق الاستغلال، وعلى الثروة عن طريق الفقر، والتقدم فى الإنتاج عن طريق تقييد الاسـتهلاك. وهكـذا فـإن بنـاء الرأسماليـة ذاته بناء جدلى: إذ أن كل شكل ونظام فى العملية الاقتصاديـة يولـد نفيـه المحـدد. وما الأزمة إلا الصورة المتطرفة التى يتم بها التعبير عن المتناقضات.

إن قانون القيمة، الـذى يحكـم المتناقضـات الاجتماعيـة، لـه قـوة الضـرورة الطبيعية." فقانون القيمة لا يمارس تأثيره هنا، ولا يحفظ التوازن الاجتماعى للإنتـاج فى دوامة تقلباته العفوية، إلا بوصفه قانونا داخليا، وقانونا أعمـى مـن وجهـة نظـر

(1) قارن هنريك جروسمان H.Grossmsnn فى المرجع المشار إليه، ص ١٧٩ وما يليها.

الفاعلين الأفراد."[1] وتتسم نتائج هذا القانون بنفس الطابع الأعمى. فهبوط معدل الربح. وهو الهبوط الكامن فى بناء النظام الرأسمالى نفسه، يهدم أسس النظام ذاتها، ويكون حائلا لا يستطيع الإنتاج الرأسمالى أن يتقدم بعده... وتزداد حدة التعارض بين الثراء الوافر والقوة الهائلة للقلة. وبين الفقر الدائم للجماهير الغفيرة. وتكون النقطة التى يبلغ فيها نمو القوى الإنتاجية أقصى مداه، هى ذاتها التى يطفح فيها كيل الظلم والبؤس. فالعلاقات الاجتماعية التى يضعها الإنسان ذاته هى التى تقضى على أى إمكان حقيقى فى تحقيق السعادة العامة. بحيث يصبح الأمل الوحيد فى التحرر منحصراً فى نفى هذا المجتمع وتغييره.

٧- الجدل الماركسي

نستطيع الآن أن نحاول تلخيص الصفات التى تميز الجدل الماركسى عن الجدل الهيجلى. فقد أكدنا من قبل أن هناك حقيقة معطاة واحدة كانت هى القوة الدافعة الأصلية للنظرة الجدلية إلى الواقع عند كل من ماركس وهيجل. وأعنى بها الطابع السلبى للواقع هذه السلبية هى التى أدت. فى العالم الاجتماعى. إلى ظهور متناقضات المجتمع الطبقى، ومن ثم فقد ظلت هى المحركة لمسار العملية الاجتماعية. وقد انجذبت كل واقعة وكل حالة منفردة إلى هذه العملية بحيث لم يعد من الممكن الوصول إلى دلالتها إلا عندما ينظر إليها فى إطار هذا الكلية التى تنتمى إليها." فالحقيقة" عند ماركس وهيجل معا، لا تكمن إلا فى الكل، أو فى" الكلية ذات الطابع السلبى".

ومع ذلك فان العالم الاجتماعى لا يصبح كلا ذا طابع سلبى إلا من خلال تجريد يفرضه على المنهج الجدلي تركيب الموضوع الذى يطبق عليه هذا المنهج. وهو المجتمع الرأسمالى. بل نستطيع القول أن التجريد من عمل الرأسمالية ذاتها. وأن المنهج الماركسى إنما يكتفى بمتابعة هذه العملية. فقد بين التحليل ماركس أن الإرجاع الدائم للعمل العينى إلى عمل مجرد هو الأساس الذى يبنى عليه الاقتصاد الرأسمالى. وهو الذى يعمل على حفظ هذا الاقتصاد . ذلك لأن الاقتصاد الرأسمالى يبتعد خطوة فخطوة عن المجال العينى للنشاط الإنساني والحاجات البشرية. ولا

---

[1] رأس المال، المجلد الثالث، ص ١٠٢٦.

يحقق التكامل بين أوجه النشاط والحاجات الفردية إلا عن طريق مجموعة معقدة من العلاقات المجردة التى لا يكون للعمل الفردى فيها من قيمة إلا بقدر ما يمثل وقت عمل ضروريا من الوجهة الاجتماعية، والتى تظهر فيها العلاقات بين الناس على صورة علاقات بين أشياء" سلع". فعالم السلع عالم" مزيف" و" غامض" أو"مسحور"، ولابد لكل تحليل نقدى له أن يتابع أولا التجريدات التى تؤلف هذا العالم. ثم يتخذ من هذه العلاقات المجردة نقطة بداية له، لكى يصل إلى مضمونها الحقيقى. وهكذا فإن الخطوة الثانية هى تجريد التجريد. أو التخلى عن عينية زائفة حتى يمكن استرجاع العينية الحقيقية. ومن ثم فإن النظرية الماركسية تعرض أولا العلاقات المجردة التى تتحكم فى عالم السلع(كالسلعة، والقيمة التبادلية، والنقود. والأجور) وتعود منها إلى مضمون الرأسمالية فى كامل نموه (الاتجاهات التى يتسم بها بناء العالم الرأسمالى . والمؤدية إلى هدمه).

لقد ذكرنا أن الحقيقة. عند ماركس كما عند هيجل. لا تكمن إلا من الكلية totality ذات الطابع السلبى. ومع ذلك فإن الكلية التى تتحرك فيها النظرية الماركسية مغايرة لتلك التى عرفتها الفلسفة الهيجلية وهذا التباين هو الذى يوضح الاختلاف الحاسم بين الجدل الهيجلى والماركسى. فالكلية عند هيجل هى كلية عقلية، وهى نسق أنطولوجى مقفل، يصبح آخر الأمر فى هوية مع النسق العقلى للتاريخ. وهكذا كان المسار الجدلى عند هيجل مسارا أنطولوجيا شاملا، يتخذ فيه التاريخ نمط المسار الميتافيزيقى للوجود. أما ماركس فقد فصل الجدل عن هذا الأساس الأنطولوجى. وأصبحت سلبية الواقع فى مؤلفاته وضعا تاريخيا، لا يمكن تجميده بجعله حالة ميتافيزيقية. وبعبارة أخرى فقد أصبحت وضعا اجتماعيا، مرتبطا بشكل تاريخى خاص للمجتمع. والكلية التى يصل إليها الجدل الماركسى هى كلية المجتمع الطبقى، كما أن السلبية التى تكمن من وراء متناقضاته وتشكل مضمونه ذاته هى سلبية العلاقات الطبقية. وهنا أيضا نجد أن الكلية الجدلية تشمل الطبيعة، ولكن لا يكون ذلك إلا بقدر ما تدخل هذه الأخيرة فى العملية التاريخية للإنتاج الاجتماعى وتتحكم فيها. هذا الإنتاج يتخذ. فى المسار المتقدم للمجتمع

الطبقى، أشكالا مختلفة فى المستويات المختلفة لتطوره. وهذه الأشكال هى الإطار الذى تندرج فيه كل التصورات الجدلية.

وهكذا أصبح المنهج الجدلى، بطبيعته ذاتها، منهجا تاريخيا. والمبدأ الجدلى ليس مبدأ عاما ينطبق بنفس الطريقة على أى موضوع. صحيح أن كل واقعة، أيا كانت، يمكن إخضاعها لتحليل جدلى، مثل كوب الماء مثلا فى مناقشة لينين المشهورة [1]. ولكن كل هذه التحليلات تؤدى إلى تركيب العملية الاجتماعية التاريخية، وتبين أن لها دورها فى الوقائع المراد تحليلها. فالجدل يأخذ الوقائع على أنها عناصر فى كل تاريخى محدد لا يمكن فصلها عنه. وقد ذكر لينين، فى إشارته إلى مثال كوب الماء، إن" كل السلوك العملى الإنساني ينبغى أن يدخل فى" تعريف" الموضوع" وهكذا تزول الموضوعية المستقلة لكوب الماء. أى أن كل واقعة لا تخضع للتحليل الجدلى إلا بقدر ما تكون متأثرة بالمنازعات والصراعات التى تنطوى عليها العملية الاجتماعية.

إن الطابع التاريخى للجدل الماركسى يشمل السلبية السائدة فضلا عن نفى هذه السلبية. فالحالة الراهنة سلبية. ولا يمكن أن تصبح إيجابية إلا بإطلاق الإمكانات الكامنة فيها. هذا الإطلاق أو التحرير. وهو نفى النفى. يتحقق بإقامة نظام جديد للأشياء . فالسلبية ونفيها مرحلتان مختلفتان فى نفس العملية التاريخية. يتحكم فيهما السلوك التاريخى للإنسان. والحالة" الجديدة" هى حقيقة القديمة، ولكن هذه الحقيقة لا تنشأ بصورة مطردة وآلية من الحالة الأسبق منها، بل أنها لا يمكن أن تنطلق من عقالها إلا بعمل مستقل يقوم به الناس، ويلغى الحالة السلبية القائمة بأسرها. وبالاختصار فإن الحقيقة ليست عالما قائما بذاته، منفصلا عن الواقع التاريخى، وليست مجالا للأفكار ذات الصحة الأزلية. صحيح أنها تعلو على الواقع التاريخى القائم، ولكن لا يكون ذلك إلا بقدر ما تعبر مرحلة تاريخية معينة لكى تنتقل إلى أخرى. فالحالة السلبية فضلا عن نفيها، هى حدث عينى داخل فى نطاق الكلية نفسها.

---

[1] " أعمال مختارة"، نيويورك ١٩٣٤. الناشر International publishers المجلد التاسع، ص ٦٢ وما يليها.

ويعد الجدل الماركسى منهجا تاريخيا بمعنى آخر: فهو يتناول مرحلة بعينها من مراحل المسار التاريخى. وينقد ماركس الجدل الهيجلى لأنه عمم الحركة الجدلية بحيث جعل منها حركة لكل الوجود، أى للوجود بما هو كذلك، وبذلك لم يستخلص منها إلا" التعبير المجرد، المنطقى، النظرى، عن حركة التاريخ."[1] وفضلا عن ذلك فإن الحركة التى عبر عنها هيجل على هذا النحو المجرد، والتى ظن أنها عامة، لا تميز بالفعل إلا مرحلة بعينها فى تاريخ الإنسان، وأعنى بها" تاريخ انتقاله إلى النضج" [2]. ولذلك فإن تمييز ماركس بين تاريخ مرحلة الانتقال إلى النضج، وبين" التاريخ الفعلى" للإنسانية، يعد تقييدا لنطاق الجدل. فتاريخ انتقال الإنسانية إلى النضج، الذى يسميه ماركس بمرحلة ما قبل التاريخ بالنسبة إلى البشرية، هو تاريخ المجتمع الطبقى. أما التاريخ الفعلى فسوف يبدأ بعد إلغاء هذا المجتمع. فالجدل الهيجلى يقدم إلينا الشكل المنطقى المجرد للتطور فيما قبل التاريخ، بينما يقدم الجدل الماركسى حركته الحقيقية العينية. ومن ثم فإن الجدل الماركسى يظل بدوره مقيدا بمرحلة ما قبل التاريخ.

إن السلبية التى يبدأ بها الجدل الماركسى هى السلبية المميزة للوجود الإنسانى فى المجتمع الطبقى. والصراعات التى تزيد من حدة هذه السلبية وتؤدى آخر الأمر إلى القضاء عليها هى صراعات المجتمع الطبقى. وتنطوى ماهية الجدل الماركسى ذاته على القول بأن الانتقال من مرحلة ما قبل التاريخ التى يمثلها المجتمع الطبقى، إلى تاريخ المجتمع اللاطبقى، سيؤدى إلى تغيير تركيب الحركة التاريخية بأكملها. فعندما تصبح البشرية هى صانعة تطورها عن وعى، لن يعود من الممكن تلخيص تاريخها من خلال أشكال تنطبق على مرحلة ما قبل التاريخ.

إن منهج ماركس الجدلى يظل يعكس سيطرة القوى الاقتصادية العمياء على مجرى المجتمع. فالتحليل الجدلى للواقع الاجتماعى من خلال متناقضاته الكامنة، ومن خلال تجاوز هذه المتناقضات، يبين لنا أن هذا الواقع تطغى عليه آليات موضوعية تمارس تأثيرها بنفس الضرورة التى تتسم بها القوانين" الطبيعية"(

---

[1] " المخطوطات الاقتصادية الفلسفية"، المرجع المشار إليه، ص ١٥٢-٣.

[2] المرجع نفسه، ص ١٥٣.

الفيزيائية)- على هذا النحو وحده يمكن أن يكون التناقض هو القوة النهائية التى تجعل للمجتمع حركة مستمرة. وتكون هذه الحركة جدلية فى ذاتها طالما أنها لم تخضع بعد لتوجيه النشاط الواعى بذاته للأفراد المجتمعين بحرية. فالقوانين الجدلية هى المعرفة النامية المتطورة للقوانين" الطبيعية" للمجتمع، ومن ثم فهى خطوة نحو إلغاء هذه القوانين الأخيرة، وإن كانت تظل مع ذلك معرفة بالقوانين "الطبيعية". صحيح أن الصراع مع" عالم الضرورة" سيستمر مع انتقال الإنسان إلى مرحلة تاريخه" الفعلى"، وأن السلبية والتناقض لن يختفيا. ومع ذلك فعندما يصبح المجتمع هو الفاعل الحر فى هذا الصراع، فإن هذا الصراع سيتخذ أشكالا مختلفة كل الاختلاف. لهذا السبب لم يكن من المقبول أن يفرض التركيب الجدلى لما قبل التاريخ على التاريخ المقبل للإنسانية.

والتصور الذى يربط الجدل الهيجلى، على نحو قاطع، بتاريخ المجتمع الطبقى هو تصور الضرورة. فالقوانين الجدلية قوانين ضرورية؛ والصور المختلفة للمجتمع تزول بالضرورة من جراء متناقضاتها الداخلية. ويقول ماركس أن قوانين الرأسمالية تسير" بضرورة محتومة نحو نتائج لا مفر منها". على أن هذه الضرورة لا تنطبق على التحول الإيجابى للمجتمع الرأسمالى. صحيح أن ماركس قد افتراض أن نفس الآليات التى تؤدى إلى تركز رأس المال وتمركزه، تؤدى أيضا إلى" تأميم العمل". " فالإنتاج الرأسمالى يؤدى إلى نفى ذاته أو سلبها، وذلك بحتمية مماثلة لحتمية القانون الطبيعى"، والمقصود بهذا النفى هو الملكية المبنية على" التعاون والاشتراك فى تملك الأرض ووسائل الإنتاج."[1] ومع ذلك فإن المرء يشوه الدلالة الكاملة للنظرية الماركسية لو استدل من الضرورة المحتومة التى تحكم تطور الرأسمالية، على وجود ضرورة مماثلة فى موضوع التحول إلى اشتراكية. فعندما تنفى الرأسمالية، لا تعود العمليات الاجتماعية خاضعة لحكم القوانين الطبيعية العمياء. وهذا بعينه هو ما يميز الجديد من القديم. فالانتقال من موت الرأسمالية المحتوم إلى الاشتراكية ضرورى، ولكنه ليس ضروريا إلا بمعنى أن النمو الكامل للفرد ضرورى. وكذلك فان الاتحاد الاجتماعى الجديد للأفراد ضرورى، ولكنه ليس ضروريا إلا

[1] رأس المال، المجلد الأول، ص ٨٣٧.

بمعنى أن من الضرورة استخدام القوى الإنتاجية المتوافرة من أجل تلبية المطالب العامة لكل الأفراد. فتحقيق الحرية والسعادة هو الذى يجعل من الضرورى إقامة نظام يتحكم فيه الأفراد المجتمعون فى تنظيم حياتهم. وقد أكدنا من قبل أن سمات المجتمع المقبل تنعكس فى القوى الراهنة التى تعمل على تحقيقه. ولا يمكن أن تكون هناك ضرورة عمياء فى الاتجاهات التى تفضى إلى مجتمع حر واع بذاته. فنفى الرأسمالية يبدأ داخل الرأسمالية ذاتها، ولكن حتى فى المراحل التى تسبق الثورة يظهر التأثير للتلقائية العاقلة التى ستشيع فى مراحل ما بعد الثورة. والواقع أن الثورة تتوقف على مجموعة من الظروف الموضوعية: فهى تقتضى بلوغ مستوى معين من الثقافة المادية والعقلية، وطبقة عاملة منظمة واعية بذاتها على نطاق عالمى، وصراعا طبقيا حادا على أن هذه الظروف لا تصبح ظروفا ثورية إلا إذا استغلت ووجهت بنشاط واع يرمى إلى تحقيق الهدف الاشتراكى. فليس هناك أدنى من الضرورة الطبيعية أو الحتمية الآلية يضمن الانتقال من الرأسمالية إلى الاشتراكية.

ولقد عملت الرأسمالية ذاتها على توسيع نطاق وقدرة العمليات العقلية إلى حد كبير. على أن "القوانين الطبيعية" التى تحدد مسار الرأسمالية قد ظهرت فى مقابلها اتجاهات من نوع آخر، عملت على تعويق تأثير العمليات الضرورية، وبذلك أطالت من أجل النظام الرأسمالى [1] ففى مجالات معينة استحدثت الرأسمالية تنظيمات سياسية وإدارية واسعة النطاق. مثال ذلك أن التخطيط ليس سمه ينفرد بها المجتمع الاشتراكى [2] فالضرورة الطبيعية للقوانين الاجتماعية التى عرضها ماركس تتضمن إمكان مثل هذا التخطيط فى ظل الرأسمالية، وذلك عندما أشارت هذه القوانين إلى التفاعل بين النظام والفوضى، وبين الفعل الواعى والآليات العمياء. وبطبيعة الحال فإن إمكان التخطيط الرشيد فى النظام الرأسمالى لا يقلل من صحة القوانين الأساسية التى اكتشفها ماركس فى هذا النظام- وهى القوانين التى تؤدى حتما إلى فناء هذا النظام. ولكن العملية يمكن أن تحتاج إلى فترة طويلة من الوحشية والبربرية. ولا يمكن منع حدوث هذه الوحشية إلا بالعمل الحر. إن الثورة تقتضى

---

(1) المرجع نفسه، المجلد الثالث، ص ٢٧٢- ٨١.

(2) نقد برنامج جوتا Critique of the Gotha program ١٨٩١، نيويورك ١٩٣٨ .

نضوج قوى متعددة، ولكن أعظم هذه القوى هى القوة الذاتية. أعنى الطبقة الثورية ذاتها[1] فتحقيق الحرية والعقل يقتضى توافر المعقولية الحرة فى أولئك الذين سيحققونها.

وإذن فالنظرة الماركسية منافية للحتمية القدرية. صحيح أن المادية التاريخية تتضمن مبدأ حتميا هو القائل أن الوعى يتحكم فيه الوجود الاجتماعى. على أننا قد حاولنا أن نبين أن الاعتماد الضرورى الذى يعبر عنه هذا المبدأ ينطبق على الحياة فى فترة" ما قبل التاريخ"، أعنى على حياة المجتمع الطبقى. فعلاقات الإنتاج التى تقيد إمكانات الإنسان وتشوهها، تتحكم حتما فى واعية، لا لشىء إلا لأن المجتمع لا يسلك بحرية ووعى. وما دام الإنسان عاجزا عن السيطرة على هذه العلاقات واستخدامها فى إشباع حاجات الكل ورغباتهم، فإنها ستتخذ كيان موضوعى مستقل. والوعى، الذى تسيطر عليه هذه العلاقات وتطغى عليه، يصبح بالضرورة أيديولوجيا.

وبطبيعة الحال فإن وعى الناس سيظل يتحدد بالعمليات المادية التى تمد مجتمعهم بالإنتاج اللازم له، حتى بعد أن يكون الناس قد توصلوا إلى تنظيم علاقاتهم الاجتماعية على نحو من شأنه أن تسهم هذه العلاقات على أفضل نحو فى النهوض الحر للجميع ولكن عندما تصبح هذه العمليات المادية عاقلة، وتصبح عملا واعيا يقوم به الناس، فإن الاعتماد الأعمى للوعى على الظروف الاجتماعية لن يعود له وجود. فالعقل، حين تتحكم فيه ظروف اجتماعية عاقلة، لا يكون قد خضع إلا لذاته. والحرية الاشتراكية تضم طرفى العلاقة بين الوعى والوجود الاجتماعى. وهكذا فإن مبدأ المادية التاريخية يؤدى إلى نفى ذاته.

• • •

إن عملية العمل، التى تظهر على أنها أساسية فى التحليل الماركسى للرأسمالية ومنشئها، هى الميدان الذى تدور فيه مختلف فروع التفكير النظرى والسلوك العملى فى المجتمع الرأسمالى. ومن ثم فإن فهم عملية العمل هو فى الوقت ذاته فهم لمصدر التفرقة بين النظر والعمل، وللعنصر المؤدى إلى إعادة الربط بينهما.

---

(1) عقم الفلسفة The Poverty of Philosophy ترجمة H.Quelch شيكاغو ١٩١٠، ص ١٩٠.

ذلك لأن النظرية الماركسية هى بطبيعتها نظرية فى المجتمع تتصف بالتكامل وتعمل على تحقيق التكامل. والعملية الاقتصادية للرأسمالية تمارس تأثيرا كليا شاملا على كل تفكير نظرى وسلوك عملى. والتحليل الاقتصادى، حين يرفع النقاب الذى تختفى وراءه الرأسمالية، وينفذ من وراء" التشيؤ"، لابد أن يصل إلى التربة العميقة المشتركة بين كل تفكير نظرى ومسلك عملى فى هذا المجتمع .

إن الاقتصاد الماركسى لا يدع مجالا لفلسفة مستقلة، أو علم نفس أو علم اجتماع مستقل." فالأخلاق والدين والميتافيزيقا، وباقى مظاهر الأيديولوجية وأشكال الوعى المناظرة لها، لا تعود محتفظة بمظهر الاستقلال.. ذلك لأنه عندما يكون الأمر متعلقا بتصوير الواقع، فإن الفلسفة بوصفها فرعا مستقلا للنشاط، تفقد وسيط وجودها. وعلى أحسن الفروض فإن مكانها لا يمكن أن يشغل إلا بتلخيص لأعم النتائج والتجريدات التى تنشأ من ملاحظة التطور التاريخى للناس.

وبانفصال النظرية عن العمل، أصبحت الفلسفة مقرا للنظرية الصحيحة. واضطر العلم إما الخضوع" لخدمة رأس المال"، وإما إلى الانحطاط إلى مستوى النشاط الذى يمارس على سبيل الترفيه وإضاعة الوقت، دون أىّ اهتمام بالصراعات الفعلية للبشر، على حين أن الفلسفة تولت، بواسطة الفكر المجرد، حماية الحلول التى أتى بها الإنسان لمشكلته من الحاجات والمخاوف والرغبات. وأصبح" العقل الخالص"، أى العقل مطهرا من العوارض التجريبية، هو المقر الصحيح للحقيقة.

ولقد أثار" كانت"، قرب نهاية كتابه " نقد العقل الخالص"، الأسئلة الثلاثة التى هى أكثر الأسئلة أهمية بالنسبة إلى العقل البشرى، وهى: كيف أستطيع أن أعرف؟ ما الذى ينبغى على عَمله؟ ما الذى يجوز لى أن آمله؟ هذه الأسئلة، والمحاولات التى بذلت للإجابة عنها، تشمل بالفعل صميم الفلسفة، وتمثل اهتمامها بالإمكانات الأساسية للإنسان وسط مظاهر الحرمان التى يراها حوله فى الواقع. وقد وضع هيجل هذا الاهتمام الفلسفى فى السياق التاريخى لعصره، بحيث أصبح من الواضح أن أسئلة" كانت" قد انتقلت إلى مجال المسار التاريخى الفعلى. فمعرفة الإنسان، وسلوكه، وأمله، كلها قد وجهت نحو إقامة مجتمع عاقل. أما ماركس فقد أخذ على عاتقه إيضاح القوى والاتجاهات العينيةالتى تحول دون تحقيق هذا

الهدف. وتلك التى تساعد على ذلك. وقد كان الارتباط المادى لنظريته بشكل تاريخى محدد للعمل الاجتماعى- كان هذا الارتباط مؤديا إلى إنكار الفلسفة. بل وعلم الاجتماع أيضا. فالوقائع الاجتماعية التى حللها ماركس(كاغتراب العمل. و"فتيشية" علم السلع، وفائض القيمة، والاستغلال) ليست مشابهة لوقائع علم الاجتماع، كالطلاق والجريمة وتنقل السكان والدورات الاقتصادية.

والعلاقات الأساسية للمقولات الماركسية ليست داخلة فى نطاق علم الاجتماع أو أى علم يهتم بوصف الظواهر الموضوعية للمجتمع وتنظيمها بل أنها لا تظهر على هيئة وقائع إلا بالنسبة إلى نظرية تتأملها مستهدفة نفيها مقدما. فالنظرية الصحيحة. فى نظر ماركس. هى الوعى بمسلك عملي يستهدف تغيير العالم.

على أن تصور الحقيقة عند ماركس بعيد كل البعد عن النسبية فليست هناك إلا حقيقة واحدة، ومسلك عملى واحد قادر على تحقيقها. وقد أوضحت النظرية الاتجاهات التى تساعد على بلوغ نظام عقلى للحياة. وشروط أيجاد هذا النظام. والخطوات الأولى الواجب اتخاذها. كما وضعت صيغة الهدف النهائى للسلوك العملى الاجتماعى الجديد: وهى إلغاء العمل. واستخدام وسائل الإنتاج المؤممة من أجل النهوض الحر بالأفراد جمعيا. وما بقى بعد ذلك هو مهمة النشاط المتحرر للإنسان ذاته. وتظل النظرية تصاحب المسلك العملى فى كل لحظة. فتحلل الموقف المتغير وتصوغ تصوراته تبعا لذلك. صحيح أن الشروط العينية المؤدية إلى بلوغ الحقيقة قد تتباين، ولكن الحقيقة تظل واحدة، والنظرية هى التى تحميها آخر الأمر. وسوف تصون النظرية الحقيقة حتى لو انحرف المسلك العملى الثورى عن طريقة الصحيح. فالمسلك العملى يسير وراء الحقيقة، لا العكس.

هذه النظرة المطلقة إلى الحقيقة تكمل التراث الفلسفى للنظرية الماركسية، وتفصل النظرية الجدلية على نحو قاطع عن الأشكال التالية للوضعية والنسبية.

الفصل الثانى

أسس المذهب الوضعى ونشأة علم الاجتماع

١- الفلسفة الإيجابية(*) والسلبية

دخل الفكر الأوروبي، فى العقد التالى لوفاة هيجل، عـهد" الوضعيـة". وقـد اتخذت هذه الوضعية لنفسها اسم مذهب" الفلسفة الوضعية". وهو مذهب كـانت لـه صورة مختلفة كل الاختلاف عن صورة الوضعية المتـأخرة. وقـد نشـر كتـاب كونـت" دروس فى الفلسفة الوضعية" فيمـا بـين عـامى ١٨٨٠و ١٨٤٢، كمـا نشـرت فلسـفة" شتال Stahl الوضعية فى الدولة فيما بين عـامى ١٨٣٠ و ١٨٣٧، وبـدأ شـلنج فـى عام ١٨٤١ محاضراته التى ألقاها فـى برلـين عـن " الفلسـفة الوضعيـة positive philosophie وهى المحاضرات التى كان يعدها منذ عام ١٨٢٨.

وعلى حين أنه لا يمكن أن يكون ثمة شك فى الدور الذى أسـهم بـه كونـت فى الوضعية(مع ملاحظة أن كونت ذاته قد استمد المنهج الوضعى من أسس الفلسـفة الوضعية عند شلنج)، فقد يبدو من الخطأ الشديد أن نربـط فلسـفة شـلنج و" شـتال" الوضعية بهذه الحركة. ألم يكن شلنج من دعاة الميتافيزيقا فى أكـثر صورهـا تعاليـا. وألم يقدم" شـتال" فلسـفة دينيـة للدولـة؟ صحيـح أن شـتال معـروف بوصفـه ممثـلا للوضعية فى الفلسفة التشريعية، ولكن ما صلة فلسفة الأسطورة والوحى عند شـلنج- وهى الفلسفة التى أمدت نظرية شتال ببعض من تصوراتها الأساسية- بالوضعية؟

على أننا نجد، فى" فلسفة الوحى philosophie der offenbarung عنـد شلنج أن الميتافيزيقا التقليدية، نظرا إلى أنـها لا تـهتم إلا بمفـهوم الأشـياء وماهيتـها الخالصة، لم تستطع التوصل إلى الوجود الفعلى للأشياء. ومن ثم فإنها عجـزت عـن

(*) ينبغى أن يلاحظ القارىء، طوال هذا الفصل، إن كلمة Positive Philosophy تعنى الفلسفة الوضعية، وتعنى أيضًا الفلسفة الإيجابية. والمؤلف فى معظم الأحيان يقصد المعنيين فى آن واحد، وإن كان الجمع بينهما مستحيلا فى اللغة العربية. ولابد للقارىء من أن يستحضر فى ذهنه المعنيين معًا كلما صادف أحدهما على حدة، حتى يدرك الصلة بين "الوضعية" و"الإيجابية" و"السلبية" فى هذا الفصل. (المترجم)

تقديم معرفة حقيقية. وفى مقابل ذلك تستهدف فلسفة شلنج الوصول إلى ما هو فعلى موجود. وتصف نفسها- لهذا السبب- بأنها" وضعية". وقد أثار شلنج السؤال عن احتمال كون الميتافيزيقا العقلانية فلسفة" سلبية" خالصة. بحيث يكون على الفلسفة الوضعية- مسايرة منها لتفنيد كانت للميتافيزيقا- أن" تنظم نفسها. متحررة ومستقلة عن الأولى، فتصبح علما بذاته." [1]

وفضلا عن ذلك فإن شلنج أخذ على عاتقه فى عام ١٨٢٧. فى ختام محاضراته فى تاريخ الفلسفة الحديثة. أن يبرر اهتمام الفلاسفة الإنجليز والفرنسيين بالتجربة، ودافع عن هذه التجريبية ضد خصومها الألمان. وقد ذهب إلى حد أنه أعلن أنه" لو لم يكن لدينا إلا الخيار بين التجريبية والقبلية الصارمة لمذهب عقلانى متطرف، لما تردد أى ذهن حر فى اختيار التجريبية." [2] وختم كلامه بقوله إن الرسالة العظيمة للفلسفة الألمانية ينبغى أن تكون تجاوز الميتافيزيقا ذات النزعة القبلية عن طريق" مذهب وضعي" يعمل على تحويل الفلسفة. آخر الأمر. إلى" علم حقيقى للتجربة".

ومن المؤكد أن فلسفة شلنج الوضعية مختلفة إلى حد بعيد. فى جوانبها الأساسية، عن فلسفة كونت. فالأمور" الوضعية". عند كونت، هى الأمور الواقعة التى هى موضوعات للملاحظة، على حين أن شلنج يؤكد أن التجربة لا تقتصر على وقائع الحس الخارجي والداخلي. ويولى كونت وجهه شطر العلم الفيزيائى والقوانين الضرورية التى تحكم الواقع بأسره، على حين أن شلنج يحاول تقديم" فلسفة للحرية"، ويرى أن النشاط الحر الخلاق هو الواقعة النهائية والأساسية للتجربة. ومع ذلك فهناك، برغم هذه الاختلافات الأساسية. اتجاه مشترك فى كلتا الفلسفتين إلى مقاومة طغيان النزعة القبلية a priorism واستعادة سلطة التجربة[3].

هذا الاتجاه المشترك يمكن أن يفهم على أفضل نحو إذا تأملنا الخصم الذى كانت الفلسفة الوضعية تحاربه.فالفلسفة الوضعية كانت رد فعل واعيا على

---

(١) شلنج: الأعمال الكاملة Sämmtliche werke القسم الثانى، المجلد الثالث، شتتجارت ١٨٥٨، ص ٨٣.

(٢) المرجع نفسه، القسم الأول، المجلد العاشر، شتتجارت ١٨٦١، ص ١٩٨.

(٣) أدرك كونستانتين فرانتس Constantin Frantz وهو فيلسوف سياسى ألمانى من كبار أصحاب النزعات المحافظة- أدرك منذ عام ١٨٨٠ أن" المدرسة الوضعية فى فرنسا"، وفلسفة شلنج الوضعية" متجهتان، بمعنى معين، نحو نفس الغاية"(فلسفة شلنج الوضعية positive philosophie Schellings كوتن Cöthen ١٨٨٠ ، الباب الثلث، ص ٢٧٧).

الاتجاهات النقدية الهدامة للمذهب العقلانى الفرنسى والألمانى، وهو رد فعل اتخذ طابعا مريرا بوجه خاص فى ألمانيا. ونظرا إلى الاتجاهات النقدية للمذهب الهيجلى. فقد وصف بأنه" فلسفة سلبية". وأدرك معاصروه أن المبادئ التى أعلنها هيجل فى فلسفته أدت إلى " نقد لكل شىء كان يعد حتى الآن حقيقة موضوعية."[1] ففلسفته "نفت" أى واقع لا معقول ولا عقلى، أى فندته. ولكن رد الفعل(الرجعى) رأى فى محاولة هيجل قياس الواقع وفقا لمعايير العقل المستقل- رأى فى ذلك تحديا للنظام القائم. وقيل أن الفلسفة السلبية (أو النافية) تبحث عن إمكانات الأشياء، ولكنها عاجزة عن معرفة واقعها الفعلى. فهى تقتصر على " الصور المنطقية" ولا تصل أبدًا إلى مضمونها الفعلى، الذى لا يمكن استنباطه من هذه الصور. ونتيجة لذلك فإن الفلسفة السلبية- كما يقول ناقدو هيجل- لا تستطيع تفسير الأشياء على ما هى عليه. أو تبريرها. وأدى ذلك إلى أهم الاعتراضات جمعيا. وهو أن الفلسفة السلبية. نظرا إلى بنائها التصورى، " تنفى"(أو تنكر) الأشياء على ما هى عليه. فالأمور الواقعة التى تؤلف الوضع القائم أو الحالة الراهنة، حين ينظر إليها فى ضوء العقل، تصبح سلبية، محدودة، عارضة- أى تصبح صورا زائلة داخل عملية شاملة تؤدي إلى تجاوزها. وهكذا نظر إلى الجدل الهيجلى على أنه أوضح أنموذج لكل سلب هادم لما هو معطى، إذ أن كل شكل معطى ينتقل فيه مباشرة إلى ضده، ولا يصل إلى مضمونه الحقيقى إلا بهذا الانتقال. هذا النوع من الفلسفة، على حد قول النقاد، ينكر على المعطى شرف الواقعية، وهو ينطوى على " مبدأ الثورة"(كما قال شتال). وفهمت عبارة هيجل القائلة أن الواقعى معقول، بأنها تعنى أن المعقول وحده هو الواقعى.

ولقد شنت الفلسفة الوضعية هجومها المضاد على المذهب العقلانى النقدى فى جبهتين. فقد حارب كونت ضد النمط الفرنسى من الفلسفة السلبية، أى ضد تراث ديكارت وعصر التنوير. وفى ألمانيا، كان الصراع موجها ضد مذهب هيجل.

---

[1] موزس هيس:" الأزمة الحاضرة للفلسفة الألمانية M.Hess:Gegenwartige Krisis der deutschen philosophie ١٨٤٢، فى" دراسات اشتراكية Sozialistische Aufsatze برلين ١٩٢١، ٩،١١.

فتلقى شلنج تكليفا صريحا من الإمبراطور فريدرش فلهلم الرابع بأنه" يحطم بذرة الأفعوان" فى المذهب الهيجلى، على حين أن شتال، هو مفكر آخر من أعداء هيجل، أصبح المتحدث الفلسفى بلسان الملكية البروسية فى عام ١٨٤٠. وأدرك الزعماء السياسيون الألمان بوضوح أن فلسفة هيجل، بدلا من أن تبرر الدولة فى الشكل العينى الذى اتخذته، تتضمن الأداة المؤدية إلى هدمها. فى هذا الموقف، تقدمت الفلسفة الوضعية لتقوم بدور المنقذ الأيديولوجى فى الوقت المناسب.

هذا الهجوم المزدوج للفلسفة الوضعية، الذى لخصناه الآن، هو الصفة المميزة لتاريخ الفكر فى الفترة التالية لهيجل[1]. وقد اعتقد الناس أن الفلسفة الوضعية تغلبت على الفلسفة السلبية فى كل جوانبها، أى أنها استطاعت أن تقضى على كل محاولة لإخضاع الواقع لعقل متعال. وفضلا عن ذلك فقد افترض أن هذه الفلسفة تعلم الناس كيف ينظرون إلى ظواهر عالمهم ويدرسونها على أنها موضوعات محايدة، تحكمها قوانين تسرى على نحو شامل. أصبحت لهذا الاتجاه أهمية خاصة فى الفلسفة الاجتماعية والسياسية. إذ كان هيجل قد نظر إلى المجتمع والدولة على أنهما عمل تاريخى للإنسان، وفسرهما من خلال فكرة الحرية، وفى مقابل ذلك درست الفلسفة الوضعية الوقائع الاجتماعية مقتدية بأنموذج الطبيعة. ومن خلال فكرة الضرورة الموضوعية. وقد حرصت على الاحتفاظ باستقلال الأمور الواقعة، وتوجيه الاستدلال إلى قبول ما هو معطى. وعلى هذا النحو استهدفت الفلسفة الوضعية أن تتصدى للعملية النقدية التى ينطوى عليها" النفى" الفلسفى لما هو معطى، وأن ترد للوقائع شرف الوجود الإيجابى.

هذه هى النقطة التى تصبح فيها الارتباط بين الفلسفة الوضعية(فى القرن التاسع عشر) وبين الوضعية (بالمعنى الحديث) واضحا. فالسمة المشتركة بينهما، إلى جانب صراعهما المشترك ضد النزعة القبلية الميتافيزيقية، هى توجيه الفكر نحو الأمور الواقعة، ورفع مكانة التجربة بحيث تصبح هى القول الفصل فى كل معرفة.

---

(١) سوف نتجاهل فلسفة شلنج الوضعية في المناقشة التالية، لعدم وجود صلة بينها وبين الفكر الاجتماعى، ولأنها لم تؤثر فى الفلسفة السياسية إلا من خلال استخدام" شتال" لها

ومن المؤكد أن المنهج الوضعى قد هدم كثيرا من الأوهام اللاهوتية والميتافيزيقية، وساعد على تقدم مسيرة الفكر الحر، لا سيما فى العلوم الطبيعية. وقد أحرزت هذه العلوم تقدما هائلا فى النصف الأول من القرن الماضى، أدى إلى تدعيم الهجوم الوضعى على الفلسفة المتعالية. وتحت تأثير المزاج العملى الجديد استطاعت الوضعية أن تدعى أنها- على حد تعبير كونت- التكامل الفلسفى للمعرفة الإنسانية؛ وكان المقصود هو أن يتحقق التكامل عن طريق تطبيق المنهج العلمى تطبيقا شاملا، واستبعاد كل الأهداف التى لا يمكن، فى نهاية المطاف، تحقيقها بالملاحظة.

على أن معارضة الوضعية للمبدأ القائل أن الأمور الواقعة فى التجربة ينبغى تبريرها أمام محكمة العقل قد حالت دون تفسير هذه" المعطيات" من خلال نقد شامل للمعطى ذاته. فمثل هذا النقد ليس له مجال فى العلم. وهكذا فإن الفلسفة الوضعية، فى نهاية الأمر،يسرت استسلام الفكر لكل ما هو موجود، والكل ما لديه القدرة على الاستمرار فى التجربة. وقد ذكر كونت صراحة أن لفظ" الوضعى" الذى كان يصف به فلسفته يتضمن تعليم الناس أن يتخذوا موقفا إيجابيا من الوضع السائد. فالفلسفة الوضعية تستهدف تأكيد النظام القائم ضد أولئك الذين أكدوا الحاجة إلى" نفيه". وسوف نرى أن كونت وشتال قد أكدا على نحو قاطع هذا المعنى المتضمن فى تفكيرهما، وهكذا فإن الأهداف السياسية التى عبرا عنها على هذا النحو ربطت الفلسفة الوضعية بنظريات الثورة المضادة فى فرنسا: إذ تأثر كونت بدى ميستر De Maistre وشتال ببيرك Burke .

لقد كانت الوضعية هى أعظم قوة دافعة للنظرية الاجتماعية الحديثة خلال القرن التاسع عشر. فمن هذه الوضعية ظهر علم الاجتماع، وبتأثيرها تحول إلى علم تجريبى مستقل. على أن من واجبنا، قبل أن نواصل هذا الاتجاه فى التحليل، أن نبحث بإيجاز فى اتجاه النظرية الاجتماعية الذى يتمثل فى المجموعة المسماة بالاشتراكيين الفرنسيين الأوائل، الذين كانت لهم جذور تختلف عن جذور الوضعيين، والذين يقودنا تفكيرهم إلى اتجاه آخر. وإن كانوا قد ارتبطوا فى البداية بالموقف الوضعى.

• • •

كانت الدوافع الحاسمة لنظريات الاشتراكيين الفرنسيين الأوائل هي المنازعات الطبقية التي تميز بها تاريخ الفترة اللاحقة للثورة الفرنسية. فقد أحرزت الصناعة تقدما هائلا، وظهرت أولى بوادر الحركات الاشتراكية. وبدأت الطبقة العاملة تدعم قواها. ورأى هؤلاء المفكرون أن الأوضاع الاجتماعية والاقتصادية القائمة تكون الأساس الحقيقي للمسار التاريخي. وركز سان سيمون Saint- Simon وفورييه Fourier جهودهما النظرية على مجموع هذه الأوضاع. وبذلك جعلا من المجتمع. بالمعنى الحديث لهذه الكلمة، الموضوع الذي ينصب عليه تفكيرهما النظري وانتهى سيسموندي Sismondi إلى ان الصراعات الاقتصادية للرأسمالية هي القوانين البنائية للمجتمع الحديث؛ ورأى برودون proudhon في المجتمع نسقا من المتناقضات. ومضت مجموعة من الكتاب الإنجليز، ابتداء من عام ١٨٢١. في تحيلاتها للرأسمالية إلى حد أنها رأت أن الصراعات الطبقية هي القوة المحركة للتطور الاجتماعي [1].

كل هذه المذاهب كانت تستهدف نقد الصور الاجتماعية السائدة وتتخذ من تصوراتها الأساسية أدوات لتغيير النظام القائم. لا لتثبيته أو تبريره.

على أنه كانت هناك حلقة رابطة بين التيارين الوضعي والنقدي. هي المحاولة المنظمة التي بذلت لإدماج مبدأ الصراع الطبقي مع فكرة علم الاجتماع العلمي الموضوعي. وقد بذلت هذه المحاولة في كتاب فون شتاين: تاريخ الحركة الاجتماعية في فرنسا من عام ١٧٨٩ حتى يومنا هذا (١٨٥٠)
Von Stein: Geschichte der Sozialen Bewegung in Frankreich von 1789 bis auf unsere Tage وقد تصور فون شتاين الصراعات الاجتماعية من خلال الجدل- فالصراع الطبقي هو المبدأ السلبي الذي ينتقل به المجتمع من شكل تاريخي إلى آخر. وكان فون شتاين يعد نفسه هيجليا صميما. فوجد، بادئا بتفرقة هيجل بين الدولة والمجتمع، أن المضمون الفعلي للتقدم الاجتماعي قوامه تغيرات في البناء الاجتماعي. وأن هدف الطبقات المتصارعة هو

---

[1] ماركس: نظريات في فائض القيمة Theorien über den Mehrwert شتتجارت ١٩٢١، المجلد الثالث، ص ٢٨١ وما يليها.

امتلاك قوة الدولة. ولكنه فسر هذه الاتجاهات بأنها قوانين عامة فى علم الاجتماع، بحيث يفترض أن المنازعات الطبقية تؤدى، بحكم آلية" طبيعية" معينة، إلى النظام الاجتماعى، وإلى التقدم نحو مستويات تزداد علوا. وهكذا انتزعت عن الجدل قوته، وجعل جزءا من نسق سوسيولوجى تكون فيه المنازعات الاجتماعية مجرد وسائل لتحقيق التوافق الاجتماعى. وبذلك يتضح أن نظرية فون شتاين لا تبعد فى النهاية كثيرا عن النظرية الاجتماعية للفلسفة الوضعية.

وسوف نبدأ مناقشتنا لتطور الفكر الاجتماعى بعد هيجل بعرض موجز للاتجاهات الرئيسية فى أعمال سان سيمون، وفى التفكير النقدى الاجتماعى الذى تطور فى فرنسا. وبعد ذلك سننتقل إلى تحليل لأهم كتابين أثرا فى المدرسة الاجتماعية الوضعية، وهما: " علم الاجتماع" لأوجست كونت، و" فلسفة الحق" من تأليف شتال، ونختتم بحثنا بدراسة فون شتاين، التى توفق بين آراء هيجل الجدلية وبين مذهب الفلسفة الوضعية.

٣- سان سيمون

يبدأ سان سيمون، مثل هيجل، بتأكيد أن النظام الاجتماعى الذى ولدته الثورة الفرنسية قد أثبت أن البشرية بلغت مرحلة النضج [1]. على أنه وصف هذه المرحلة، على عكس هيجل، من خلال الاقتصاد أساسا؛ فالعملية الصناعية كانت هى العامل الوحيد المؤدى إلى التكامل فى النظام الاجتماعى الجديد. كذلك كان سان سيمون مقتنعا، مثل هيجل، بأن هذا النظام الجيد يتضمن التوفيق بين الفكرة والواقع. فالإمكانات الإنسانية لم تعد تهم التفكير النظرى وحده، بمعزل عن المجال العملى، بل أن ممون النظرية قد نقل إلى مستوى النشاط العقلى الذى يقوم به أفراد متجمعون سويا على نحو مباشر." أن السياسة، والأخلاق،والفلسفة، بدلا من أن تنتهى إلى تأمل خالص منعزل عن المجال العملى، قد وصلت أخيرا إلى مهمتها الحقيقية، وأعنى بها تحقيق السعادة الاجتماعية. أنها بالاختصار أصبحت على

---

(١) مؤلفات سان سيمون Oeuvres de Saint- Simon الناشر Enfantin باريس ١٨٦٨، المجلد الثانى، ص ١١٨.

استعداد لأن تدرك أن الحرية لم تعد تجريدا، وأن المجمع لم يعد وهما."[1] والعملية التى يتحقق بها هذا الهدف عملية اقتصادية. إن أهم ما يميز العصر الجديد أنه عصر التصنيع، مما يكفل تحقيق كل الإمكانات البشرية." إن المجتمع ككل مبنى على الصناعة. والصنعة هى الضامن الوحيد لوجوده. والمصدر الوحيد لكل ثروة ورخاء. ومن ثم فإن الوضع الأكثر ملاءمة للصناعة هو الأكثر ملاءمة للمجتمع: هذه هى النقطة بداية كل جهودنا، وكذلك هدفها." [2] فتقدم الأحوال الاقتصادية يحتم أن تتحول الفلسفة إلى نظرية اجتماعية؛ وما النظرية الاجتماعية إلا الاقتصاد السياسى أو" علم الإنتاج."[3]

ولقد اكتفى سان سيمون فى البداية بالمناداة الليبرالية المتطرفة. فالأفراد قد تحرروا لكى يعملوا، على حين أن المجتمع هو نقطة التكامل الطبيعية التى تجمع بين جهودهم المستقلة فى كل متوافق. وتعد الحكومة شرا لا بد منه لمواجهة خطر الفوضى والثورة التى تكمن من وراء آليات الرأسمالية الصناعية. وقد بدأ سان سيمون بنظرة تفاؤلية أساسا إلى المجتمع الصناعى- فكان يعتقد أن التقدم السريع لكل القوى الإنتاجية سرعان ما سيقضى على العداوات السائدة وعلى القلاقل الثورية فى هذا النظام الاجتماعى. وأهم ما يميز النظام الصناعى الجيد هو أنه نظام إيجابى، يمثل تأكيدا لكل جهد إنسانى يهدف إلى تحقيق حياة سعيدة زاخرة، ويمثل بلوغ هذا الجهد ثماره المرجوة. فلم يكن هناك ما يدعو إلى تجاوز ما هو موجود بالفعل. بل أن كل ما تحتاج إليه الفلسفة والنظرية الاجتماعية هو أن تفهم الوقائع وتنظمها. ومن هذه الوقائع، ومنها وحدها، تستمد الحقيقة. وهكذا أصبح سان سيمون مؤسس الوضعية الحديثة[4].

---

(1) المرجع نفسه، ص ١٣.

(2) المرجع نفسه.

(3) ص ١٨٨.

(4) بحث فى علم الإنسان Mémoire sur la science de l'homme كتب فى عام ١٨١٣، المرجع المذكور من قبل، المجلد الحادى عشر. انظر" فيل: سان سيمون ومؤلفاته" Weill: Saint- Simon et son oeuvre باريس ١٨٩٤، ص ٥٥ وما يليها.

إن على النظرية الاجتماعيـة، فـي رأى سـان سـيمون، أن تسـتخدم" نفـس المنهج المستخدم فى علوم الملاحظة الأخرى. وبعبارة أخرى فلابد أن يكون الاستدلال مبنيا على الوقائع التى تلاحظ وتناقش، بـدلا مـن أن يتبـع منـهج العلـوم التأمليـة، التى ترد كل الوقائع إلى الاستدلال العقلـى."[1] وقـد بنـى الفلـك والفيزيـاء والكيميـاء بالفعل على هذا" الأساس الوضعى"، وحان الوقت الذى تنضم فيـه الفلسـفة إلى هـذه العلوم الخاصة، وتصبح فيه وضعية تماما.

وقد جعل سان سيمون من هذه الوضعية المبدأ النهائى والحاسـم لفلسـفته: " فى كل أقسام مؤلفاتى. سوف أهتم بتقرير مجموعات من الوقائع، لأنـي مقتنـع بـأن هذا هو الجزء الوحيد الراسخ فى معرفتنا."[2] أما اللاهوت والميتافيزيقا، وكذلـك كـل التصورات والقيم والترنسـندنتالية، فمـن الواجـب اختبارهـا بمعيـار المنـهج الوضعـى للعلوم الدقيقـة." مـا أن تؤسـس معرفتنـا كلـها علـى ملاحظـات، حتـى يصبـح مـن الواجب أن يعهد بتوجيه أمورنا الروحية إلى قوة العلم الوضعى."[3]

وهكذا وضع" علم الإنسان"- وهو تعبير آخر عن النظرية الاجتماعية- علـى نمط العلم الطبيعى؛ وكان لابد من أن يطبع بطـابع وضعـى" عـن طريـق بنائـه علـى الملاحظة ومعالجته بالمنهج المستخدم فى الفروع الأخرى للفيزيـاء." [4] فـالمطلوب إذن معاملة المجتمع كالطبيعة. وهذا موقف ينطوى على أشد انحراف عن نظريـة هيجـل الفلسفية، وأقوى معارضة لها. فقد أخـرج سـان سـيمون هـدف تحقيـق الحريـة مـن مجال إرادة الفرد العاقلة، ووضعه فى إطار القوانـين الموضوعيـة للعمليـة الاجتماعيـة والاقتصادية. إن ماركس كان ينظـر إلى المجتمـع علـى أنـه يظـل لا عقليـا، وبالتـالى شريرا، ما دام يحكم بقوانين موضوعية لا تختلف. فـالتقدم كـان فـى نظـره معـادلا للقضاء على هذه القوانين، وهو ما يقول الإنسـان بتحقيقـه خـلال تطـوره الحـر. أمـا النظرية الوضعية فى المجتمع فكانت تسير فى الاتجاه المضاد: إذ كانت تضفى علـى

---

[1] سان سيمون، المرجع المذكور، المجلد ١، ص ٨٨ وما يليها.

[2] ص ٢٢.

[3] المجلد الرابع، ص ٨٣.

[4] ص ١٨٧.

قوانين المجتمع، على نحو متزايد، طابع القوانين الطبيعية الموضوعية." إن الناس مجرد أدوات" أمام قانون التقدم ذى القدرة الشاملة، وهم عاجزون عن تغيير مساره أو التحكم فيه[1]. وقد أتمت فلسفة كونت الوضعية عملية تأليه التقدم بحيث يصبح قانونا طبيعيا مستقلا .

ولقد كانت مؤلفات سان سيمون تتضمن بالفعل عناصر تسير فى طريق مضاد لاتجاهات الرأسمالية الصناعية. وكان يعتقد أن تقدم النظام الصناعى يفترض مقدما أن يتحول الصراع بين الطبقات إلى صراع ضد الطبيعة، تتضافر فيه كل الطبقات الاجتماعية.[2] ولم يكن شكل الحكومة الذى استهدفه شكلا يسيطر فيه الحكام على رعاياهم، بل كان شكلا تمارس فيه الحكومة إدارة تكنيكية على العمل الواجب أداؤه[3]. ويمكننا أن نقول أن فلسفة سان سيمون قد سارت فى اتجاه مضاد تماما لاتجاه هيجل. فقد بدأت بالتوفيق بين الفكرة والواقع وانتهت إلى النظر إليهما على أنهما طرفان يستحيل التوفيق بينهما.

ولقد ازدادت حدة الأزمات الاقتصادية والصراعات الطبقية فى فرنسا باقتراب ثورة ١٨٣٠." وبحلول عام ١٨٢٦ كان من الواضح أن الأمة والقصر الملكى كانا يتحركان فى اتجاهين متضادين؛ فالملك كان يعد العدة لإقامة حكم مطلق، على حين أن الأمة كانت تندفع نحو الثورة."[4] وقد تحولت المحاضرات التى ألقاها بازار Bazard تلميذ سان سيمون، فى تلك السنوات، شارحا فيها مذهب أستاذه- تحولت إلى نقد جذرى للنظام الاجتماعى القائم.

أخذ" بازار"، فى العرض الذى قدمه، بالفرض الأساسى القائل أن الفلسفة ينبغى أن تكون فى هوية مع النظرية الاجتماعية وأن البناء الاقتصادى للمجتمع هو الذى يتحكم فى المجتمع ذاته، وأن السلوك الاجتماعى العقلى وحده هو الذى سيؤدى بمضى الوقت إلى شكل اجتماعى أصيل يفى بحاجات الإنسان. وفى رأى"

---

[1] ص ١١٩.

[2] المجلد الرابع، ص ١٤٧، ١٦٢.

[3] ص ١٥٠

[4] فريدريك ب. آرتز: الرجعية والثورة Frederick B.Artz: Reaction and Revolution, New York, 1934, Harper and Brothers. ص ٢٣٠ وما يليها.

بازار" أن الشكل القائم للمجتمع لم يعد مؤديا إلى التقدم والانسجام. وهو ينـدد بالنظام الصناعى على أساس أنه نظام استغلالى، وعلى أنه المثل الأخير- وإن لم يكن على الإطلاق هو المثل الأقل أهمية-" لاستغلال الإنسان للإنسان "، وهو الاستغلال الذى ظل قائما طوال تاريخ المدنية. فالنظام الصناعى يتشكل. فـى جميع علاقاته. بالصراع الحتمى بين الطبقة العاملة من جهة وملاك أدوات الإنتاج وآلاته من جهة أخرى.

" أن الجماهير الغفيرة للعمال تعانى اليوم من استغلال أولئك الذين تستخدم هذه الجماهير ممتلكاتهم.. والعبء الكامل لهذا الاستغلال يقع على الطبقة العاملة، أى على الأغلبية الساحقة التى يؤلفها العمال. وفى ظل هذه الأوضاع أصبح العامل هو السليل المباشر للعبد ورقيق الأرض. أنه حر من حيث هو شخص، ولم يعد مقيدا بالأرض. ولكن هذه هى كل الحرية التى حصل عليها. فهو لا يستطيع أن يوجد فى حالة الحرية القانونية هذه ألا وهو خاضع للشروط التى تمليها عليه تلك الطبقة الصغيرة التى اكتسبت احتكار الثروة والقدرة على التحكم فى أدوات العمل بإرادتها ومشيئتها، وذلك بفضل تشريع مستوحى من حق الغزو والسيطرة بالقوة."[1]

وهكذا تحولت وضعية سان سيمون إلى عكسها. فبينما كانت استنتاجاتها الأصلية تمجد الليبرالية، نراها الآن تدرك أن النظام الكامن وراء هذه الليبرالية يحمل فى طياته بذور القضاء عليه. وقد أوضح بازار، كما فعل سيسموندى من قبله، أن تراكم الثورة وانتشار الفقر، وما يصحبهما من أزمات واستغلال متزايد، كل ذلك ينجم عن التنظيم الاقتصادى الذى يكون فيه "الرأسماليون والملاك" هم الذين ينظمون التوزيع الاجتماعى للعمل. "أن كل فرد يترك لكى يتصرف كيفما استطاع" فى عملية الإنتاج، ولا يوجد مصلحة مشتركة أو جهد جماعى للتوفيق بين الأعمال الكثيرة أو تنظيم إدارتها. وحين يقوم" أفراد منعزلون باستغلال أدوات العمل" وفقا لقاعدة

---

[1] عرض مذهب سان سيمون Doctrine Sajnt- Simonienne Exposition باريس ١٨٥٤، ص١٢٣ وما يليها.

الاتفاق والصدفة. وعلى أساس القوة من حيث هي أمر واقع. فإن الأزمات الصناعية تصبح شيئا لا مفر منه." [1]

وإذن فالنظام الاجتماعي قد أصبح، كما قال" بازار" فوضى عامة" نتيجة لمبدأ المنافسة اللامحدودة"[2]. أما الأفكار التقدمية، من ذلك النوع الذي برر به المجتمع الرأسمالي تنظيمه الجديد في البداية، كفكرة الحرية العامة والسعي إلى تحقيق السعادة في إطار تنظيم معقول للحياة، فلا يمكن أن تصل إلى النضوج والإثمار إلا بثورة جديدة" تقضي أخيرا على استغلال الإنسان في جميع أشكاله البغيضة. هذه الثورة حتمية، وإلى أن تتحقق ستظل كل العبارات البراقة التي تتكرر على الألسن عن نور المدنية ومجد العصر مجرد لغة ترضي الأنانيين المتمتعين بالامتيازات."[3] ولابد من إنهاء نظام الملكية الخاصة، لأنه" إذا أريد للاستغلال أن يختفي أيضا لنظام الملكية الذي يحفظ للاستغلال كيانه من أن يختفي بدوره" [4].

إن كتاب مذهب سان سيمون Doctrine Saint- Simonienne يعكس الاضطرابات الاجتماعية التي أحدثها تقدم التصنيع في عهد عودة الملكية. ففي خلال هذه الفترة كانت الآلات تدخل في الصناعة على نطاق يتسع دواما(ولا سيما في مصانع النسيج)، وبدأت الصناعة في التركز. ومع ذلك فإن فرنسا لم تمر فقط بتجربة النمو الصناعي والتجاري الذي أشادت به كتابات سان سيمون الأولى. بل مرت أيضا بالتجربة العكسية: فقد أدت الأزمات الفادحة إلى زعزعة النظام بأكمله في فترة ١٨١٦–١٨١٧ وكذلك في فترة ١٨٢٥–٠٢٧.و تجمع العمال في عصابات لتحطيم الآلات التي سببت لهم كل ما هم فيه من تعاسة وبطالة." لا يمكن أن يكون ثمة شك في أن ظهور الصناعة الواسعة النطاق كان له تأثير سيء في وضع العامل. فالعامل المنزلي في المناطق الريفية قد عانى من منافسة المصانع. وأدى إدخال الآلات إلى تشغيل النساء والأطفال بأجر زهيد، وهذا بدوره ساعد على خفض الأجور. كما

---

[1] ص ١٣٧.

[2] ص ١٤٥.

[3] ص ١٢٥ وما يليها.

[4] ص ١٢٧.-

أن الهجرة إلى المدن أدت إلى ندرة المرافق السكنية، وهذا الوضع، مصحوبا بالنقص العام فى التغذية الصحية، جعل من المدنية معمل تفريخ لمرضى الكساح والسل. وكان الجانب الأكبر من ضحايا الأوبئة، كوباء الكوليرا عام ١٨٣٢، من العمال. وساعد البؤس على انتشار إدمان الخمور والبغاء. وأصبح المستوى الأخلاقى للمراكز الصناعية أدنى من المستوى العام بكثير، ولا سيما بين الأطفال." [1]

وقد تدخلت الحكومة– ولكن تدخلها كان على شكل تدابير قمع ضد العمال. فصدر قانون لوشابلييه Lex Le Chapelier عام ١٧٨٩ بمنع تنظيم العمال. وأصبحت الاضطرابات تواجه باستدعاء الجيش. وكانت تصدر على زعماء العمال أحكام بالسجن لمدد طويلة. وفرضت قيود متزايدة على حرية العمال [2]. "وفى الوقت الذى فيه السلطات تستعين بسلطة الدولة الكاملة ضد العمال، كانت متساهلة إلى أبعد حد مع أصحاب الأعمال". ففى عام ١٨٢٩ اتحد أصحاب السفن فى" جرينوى" بغية خفض أجور ملاحيهم. وأعلنت الهيئات القضائية ووزارة البحرية أن أجراءهم هذا مخالف للقانون، ولكنها رفضت اتخاذ أى تدبير قانونى ضدهم، خشية أن يؤدى ذلك إلى دفع الملاحين إلى التمرد." [3]

أمثال هذه الحوادث أظهرت بوضوح أن العملية الاقتصادية، أو عناصر معينة فيها، قد أنشبت مخالبها فى مجموع العلاقات الاجتماعية، وأوقعتها فى قبضتها. وكان آدم سمث وريكاردو قد نظرا إلى هذه العملية الاقتصادية على أنها علم متخصص، تبدو فيه الثروة، والفقر، والعمل، والقيمة، والملكية، وكل ما يتصل بها، على أنها ظروف وعلاقات اقتصادية خالصة، تستمد من القوانين الاقتصادية أ تفسر بواسطتها. كما كان سان سيمون قد جعل من القوانين الاقتصادية أو تفسر بواسطتها. كما كان سان سيمون قد جعل من القوانين الاقتصادية أساسا لمسار المجتمع بأكمله. أما خلفاؤه الاشتراكيون فى فرنسا فإنهم عندما كانوا يشيدون نظرية اجتماعية على

---

[1] هنرى سيه: تاريخ الاقتصاد الفرنسى Henri Sée: Franzosische Wirtschaftsgeschichte يينا ١٩٣٦، المجلد الثانى، ص ٢٤٤.

[2] ص ٢٥٠ وما يليها.

[3] ص ٢٥١ وما يليها.

أساس اقتصادى، كانوا يغيرون من الطابع التصورى للاقتصاد السياسى. فلم يعد هذا العلم علما" خالصا" متخصصا، بل أصبح قوة عقلية تعمل على كشف متناقضات البناء الاجتماعى الحديث، وعلى توجيه المحاولات الرامية إلى حلّ هذه المتناقضات. ونتيجة لهذا التغيير نفسه لم يعد ينظر إلى عالم السلع من خلال تشيؤه. فمثلا عندما رد سيسموندى على ريكاردو بأن" الاقتصاد السياسى ليس علمًا للحساب بل هو علم أخلاقى"، لم يكن يحبذ العودة من المعايير العلمية إلى المعايير الأخلاقية فى التفكير العقلى، بل كان يشير إلى أن المحور الذى تدور حوله النظرية الاقتصادية ينبغى أن يكون الحاجات والرغبات الإنسانية [1]. فعبارة سيسموندى تنتمى، فى نهاية المطاف، إلى ذلك الاتجاه الذى ظهر تأثيره عند هيجل حين جعل للنظرية الاجتماعية تركيبا فلسفيا. ذلك لأن هيجل كان يريد الوصول إلى النقطة القائلة أن المجتمع، الذى هو المرحلة التاريخية فى التطور الذاتى للناس، ينبغى تفسيره على أنه مجموع العلاقات الإنسانية، وذلك نظرا إلى دوره فى تشجيع تحقيق العقل والحرية. والواقع أن هذا التفسير الفلسفى للنظرية الاجتماعية هو بعينه الذى جعل منها نظرية نقدية للاقتصاد السياسى. وذلك لأنه بمجرد تأمل هذه النظرية فى ضوء العقل والحرية، بدا الشكل السائد للمجتمع على هيئة مجموعة من المتناقضات الاقتصادية التى ينشأ عنها نظام استبعادي لا عقلى. ونظرا إلى ما كان ينطوى عليه التفسير الفلسفى للمجتمع من متضمنات فلسفية، فإن أى فصل بينه وبين النظرية الاجتماعية كان ينظر إليه على أنه إضعاف لتلك النزعات النقدية التى تدفع التصورات الفلسفية إلى أن تتجاوز الوضع الراهن. فرأى برودون أن سبب الاستنتاجات التى كانت تنتهى إليها النظرية الاقتصادية، وتبرر بها الوضع القائم، وما يترتب على ذلك من إحباط لأى مبدأ يدعو إلى العمل الثورى، وهو" الفصل بين الفلسفة والاقتصاد السياسى". وقال "إن الفلسفة هى علم الجبر بالنسبة إلى المجتمع، والاقتصاد السياسى هو تطبيق علم الجبر هذا". وإذن فالفلسفة فى نظره هى" نظرية

[1] المبادئ الجديدة للاقتصاد السياسى Nouveaux principes d economie politique الطبعة الثانية، باريس ١٨٢٧، المجلد الأول، ص ٣١٣

العقل"[١]. واستكمالا لهذه البداية، عرف برودون النظرية الاجتماعية بأنـها" الاتفـاق بي العقل والعمل الاجتماعي"[٢]، وحين ذكر موضوع النظرية الاجتماعية، أكد بشـدة ضرورة تطبيقها على نحو شامل : فهي تبحث في "حياة المجتمـع بأسـرها"، وفـي "مجموع مظاهره المتعاقبة"[٣]. وبذلك كان نطاقها أوسع بكثير من نطاق علم الاقتصـاد المتخصص.

على أن تأكيد الطبيعـة الفلسـفية للنظريـة الاجتماعيـة لا يقلـل مـن أهميـة أساسها الاقتصادي. بل أن هذا التأكيد، على العكـس مـن ذلـك، يـؤدى إلى توسـيع نطاق النظرية الاقتصادية بحيث تتجاوز حدود العلم المتخصص. وهكذا يقول بـرودون أن" قوانين الاقتصاد هي القوانين التاريخ" [٤].

لقـد كـان الاقتصـاد السياسـي الجديـد مختلفا كـل الاختـلاف عـن العلـم الموضوعي الكلاسيكي الذى قال به آدم سمث وريكاردو. وكـان موضـع اختلافـه عـن هذا العلم الأخير هو أنه أظهر أن الاقتصاد متناقض ولا عقلي في كل جوانب بنائـه، بحيث تكون الأزمة هي حالته الطبيعية والثورة هي نهايته المنطقية. وقد ظهر التضاد بين هذين العملـين بوضـوح فـي أعمـال سيسـموندى، وهـي أول نقـد داخلـي دقيـق للرأسمالية. فهذه الأعمـال قـد تمسـكت بمعيـار النظريـة النقديـة الحقـة للمجتمـع: "سـوف نتناول المجتمع في تنظيمه الفعلي، بعماله المحرومين من الملكية، وأجورهـم التي تحددها المنافسة، وعملهم الذى يستغني عنه أصحاب العمل بمجرد ألا يعـودوا في حاجة إليه– إذ أن هذا التنظيم الاجتماعي ذاته هو ما نعترض عليه." [٥]

أعلن سيسموندى أن كل أشكال التنظيم الاجتماعي توجـد لإشباع حاجـات إنسانية. فالنظام الاقتصادى السائد يفعل ذلك في ظل أزمة مستمرة وفقر متزايد وسط

---

(١) نسق المتناقضات الاقتصادية, Systmees des contradictions économiques éd. C.Bouglé et H.Moysset باريس ١٩٢٣، المجلد الثاني، ص ٣٩٢ وما يليها.

(٢) المرجع نفسه، ص ٣٩١.

(٣) المرجع الأول، ص ٧٣.

(٤) إقامة النظام في الإنسانية De la création de l'cordre dans Phumanité الناشر C.Bouglé et A. Cuvillier باريس ١٩٢٧، ص ٣٦٩.

(٥) المبادئ الجديدة.. Nouveaux principes المجلد الثاني، ص ٤١٧.

ثراء متراكم. وقد عرض سيسموندى الآليات السائدة فى المراحل الأولى من الرأسمالية الصناعية، والتى أدت إلى هذه النتيجة.[1] فذكر أن ضرورة الأزمات المتكررة هى نتيجة لتأثير رأس المال فى العملية الإنتاجية. كما أن الاستغلال المتزايد. وانعدام التوازن المستمر بين الإنتاج والاستهلاك هما نتائج لنظام تبادل السلع. وانتقل سيسمو ندى إلى رسم الخطوط العامة للعلاقات الخفية من وراء القيمة التبادلية والقيمة الانتفاعية، ومختلف أشكال الحصول على القيمة الفائضة. وأثبت الارتباط بين تركيز رأس المال. وفائض الإنتاج. والأزمة." فبسبب تركز الثروة بين عدد صغير من الملاك، تستمر السوق الداخلية فى الانكماش. وتضطر الصناعة. على نحو متزايد. إلى البيع فى الأسواق الخارجية. حيث تهددها صدمات أشد حتى من الصدمات الداخلية."[2] فالمنافسة الحرة عاجزة كل العجز عن تنمية كل القوى الإنتاجية إلى أقصى مداها. وإلى الحد الذى يضمن أعظم إشباع للحاجات البشرية. وهى تؤدى إلى الاستغلال على أوسع نطاق. وإلى هدم متكرر لمصادر الثروة. صحيح أن الرأسمالية جلبت للمجتمع تقدما هائلا. ولكن التقدم أدى إلى" زيادة مستمرة فى عدد السكان من العمال، وإلى زيادة العرض على الطلب فى مجال العمل."[3] هذه المتناقضات ترجع المسئولية فيها إلى الآليات الاقتصادية للإنتاج السلعى. ولو سمح للاتجاهات الكامنة فى النظام بأن تعبر عن نفسها أكمل تعبير. لكانت النتيجة" تحويل الأمة إلى مصنع هائل"" يجلب البؤس للجميع، بدلا من أن ينتج الثروة."[4]

وهكذا حدث، بعد ست سنوات فقط من إقامة سان سيمون لمذهبه الوضعى، أن قدمت النظرية الاجتماعية هذا التفنيد الجذرى للنظام الاجتماعى الذى كان قد برر به فلسفته الجديدة. وتبين أن" نظام الصناعة" هو نظام الاستغلال الرأسمالى. وحلت نظرية الأزمة الكامنة محل نظرية التو زان المتوافق. وأضفى معنى

---

(1) انظر هنريك جروسمان: سيسموندى ونظرياته الاقتصادية

Henryk Grossmaan: Sismonde de Sismondi et ses théories economiques.

الناشر: مطبعة جامعة بولونيا، وارسو، ص ١٩٢٤.

(2) المباد الجديدة.. المجلد الأول، ص ٣٦١.

(3) المرجع نفسه، ص ٤٠٨.

(4) ص ٨٧.

جديد على فكرة التقدم: فالتقدم الاقتصادى لا يعنى بالضرورة التقدم الإنسانى- بل أن هذا التقدم الاقتصادى، فى ظل الرأسمالية، يحدث على حساب الحرية والعقل. وبذلك فند سيسموندى فلسفة التقدم، ومعها كل مظاهر التمجيد المتفائل، وطالب الدولة بأنه تمارس سلطتها من أجل حماية الجماهير المضطهدة." لقد خطت العقيدة الأساسية القائلة بالتنافس الحر والعام خطوات هائلة فى كل المجتمعات المتمدينة. وأدت إلى نمو هائل فى القوة الصناعية، ولكنها جلبت أيضا آلاما مخيفة على معظم طبقات السكان. لقد علمتنا التجربة ضرورة السلطة الحامية(الحكومة). وهى الحماية اللازمة لكيلا يضحى بالناس من أجل زيادة ثروة لن يستمدوا منها أية منفعة." [1]

ولكن لم يمض إلا عقد واحد بعد نشر كتاب سيسمو ندى، حتى عادت الفلسفة الاجتماعية إلى عقيدة التقدم،وتخلت عن الاقتصاد السياسى من حيث هو أساس للنظرية الاجتماعية- وهو أمر له دلالته الواضحة. وكانت فلسفة كونت- التى سننتقل إلى معالجتها الآن- هى التى استهلت عهد الانتكاس هذا.

٣- فلسفة المجتمع الوضعية: أوجست كونت

فصل كونت النظرية الاجتماعية عن ارتباطها بالفلسفة السلبية، ووضعها فى فلك المذهب الوضعى(الإيجابى). وفى الوقت ذاته تخلى كونت عن الاقتصاد السياسى بوصفه أصلا للنظرية الاجتماعية، وجعل من المجتمع موضوعا لعلم مستقل، هو" علم الاجتماع". والواقع أن الخطوتين كانتا مترابطتين: فعلم الاجتماع أصبح علما نتيجة لتخليه عن وجهة النظر المتعالية التى يتخذها النقد الفلسفى. وأصبح ينظر إلى المجتمع الآن على أنه مجموع مركب من الوقائع، متحدد بدرجات متفاوتة، تحكمه قوانين عامة بدرجات متفاوتة- أى أنه مجال يعامل كأى مجال آخر للبحث العلمى. ورأى كونت أن التصورات التى تفسر هذا المجال يجب أن تستمد من الوقائع التى يتكون منها هذا المجال، أما مضمونات التصورات الفلسفية

[1] ص ٥٢ وما يليها.

التى تحاول أن تصل إلى أبعد من ذلك فينبغى استبعادها وكان اسم" الوضعية" اسما خلافيا polemical يدل على هذا التحـول مـن نظريـة فلسـفية إلى نظريـة عمليـة صحيح أن كونت كان يريد وضع فلسفة شاملة لكل شىء، كما يدل على ذلك عنوان كتابه الرئيسى، ولكن مـن الواضـح أن الفلسـفة تعنـى. فـى سـياق الوضعيـة. شـيئا مختلفا كل الاختلاف عما كانت تعنيه من قبل، إلى حد أنها تنبذ المضمون الحقيقـى للفلسفة. والحق أن عبارة: الفلسفة الوضعية philosophie positive هـى. فـى نهاية المطاف. تناقض فى الألفاظ. فهى تشير إلى مركب من كل المعرفـة التجريبيـة. منظم فى نسق يتسلسل على نحـو متوافـق. ويسـلك طريقـا لا رجـوع فيـه. أمـا أيـة معارضة للحقائق الاجتماعية الواقعة فتمحى من المناقشة الفلسفية.

ويلخص كونت التضاد بين النظرية الوضعية والنظرية الفلسفية علـى النحـو التالى: يختص علم الاجتمـاع الوضعـى ببحـث الوقـائع بـدلا مـن الأوهـام المتعاليـة. وبالمعرفة النافعة بدلا من التأمل العقيم. وباليقين بدلا من الشـك والـتردد. وبـالتنظيم بدلا من السلب والهدم. [1] فى كل هذه الحالات ينبغى على علم الاجتماع الجديد أن يرتبط بحقائق النظام الاجتماعى القائم. وعلى الرغم من أنـه لـن يرفـض الحاجـة إلى الإصلاح والتحسين. فإنه يستبعد أيـة حركـة ترمـى إلى قلـب هـذا النظـام أو نفيـه. ونتيجة لذلك فإن الاتجاه الفكرى لعلـم الاجتمـاع الوضعـى ينبغـى أن يكـون دفاعيـا وتبريريا.

على أن هذا لا يصدق علـى جميـع الحركـات الوضعيـة. ففـى بدايـة عـهد الفلسفة الحديثة، وكذلك فـى القـرن الثـامن عشـر، كـانت الوضعيـة ثـورة مناضلـة. وكـانت إهابتـها بالوقـائع عندئـذ تعنـى الهجـوم المباشـر علـى التصـورات الدينيـة والميتافيزيقية التى كانت هى الدعامة الأيديولوجية للنظام القديم ancien iégnne . وقد نمت النظرة الوضعية إلى التاريخ عندئذ بوصفها دليلا قاطعا على أن حق الإنسان فى تغيير أشكال الحياة الاجتماعية والسياسية يتفق مع طبيعة العقل وتقدمه. كذلـك فإن فلاسفة عصر التنوير الفرنسيين قد استخدموا المبـدأ القـائل بـأن الإدراك الحسـى أساس التحقيق. كوسيلة للاحتجاج على الحكم المطلق القـائم. فـرأوا أنـه لمـا كـانت

[1] مقال فى الروح الوضعية Discours sur l'esprit positif ، باريس ١٨٤٤، ص ٤١-٤٢.

الحواس هى أداة الحقيقة. ولما كـان إشـباع الحـواس هـو الدافـع الحقيقـى للسـلوك الإنسانى. فإن تحقيق السعادة المادية للإنسان هو الغاية الحقة التى ينبغى أن تسعى إليها الحكومة والمجتمع. على أن من الواضح أن الشكل السائد للحكومـة والمجتمـع يتناقض مع هذه الغاية. تلك، فى نهاية المطـاف، هـى" الواقعـة" التـى يـهيب بـها وضعيو عصر التنوير. فهم لم يكونوا يهدفون إلى مجتمع محكم التنظيم. بـل دعـوا إلى الفاعلية الاجتماعية والسياسية، وظلوا عقلانيين بمعنى أصيل هو أنهم كانوا يقيسـون العمل الإنسانى أو الفاعلية الإنسانية بمقيـاس حقيقـة تعلـو علـى النظـام الاجتمـاعى القائم، هو المقياس الذى يمثله تنظيم اجتمـاعى لا يوجـد بوصفـه واقعـا، بـل يوجـد بوصفه هدفا." فالحقيقة" التى رأوهـا، أعنـى المجتمـع الـذى يسـتطيع فيـه الأفـراد الأحرار أن يستخدموا قدراتهم ويفوا بحاجاتهم، لم تكـن مسـتمدة مـن أيـة واقعـة أو وقائع موجودة، بل نتجت عن تحليل فلسفى للموقـف التـاريخى، كشـف لهـم عـن النظام الاجتماعى والسياسى الغاشم الموجود عندئذ. فعصر التنوير قـد أكـد أن العقـل يستطيع أن يحكم العالم، وأن الناس يمكنهم على أساس معرفتهم وقدراتهم المتحـررة من قيودها.

أما فلسفة كونت الوضعية فتضع الإطار العام لنظرية اجتماعية يـراد لهـا أن تبطل تأثير هذه الاتجاهات" السلبية" فـى المذهـب العقلانـى. فـهى تصـل إلى دفـاع أيديولوجى عن مجتمع الطبقة الوسطى، وتحمـل أيضـا بـذور تـبرير فلسـفى للنزعـة التسلطية. كذلك فإن الارتباط بين الفلسـفة الوضعيـة وبـين النزعـة اللاعقلية المـميزة للأيديولوجية التسلطية اللاحقة، وهو ارتباط الذى بدأ يظهر بانهيار الليبرالية، كـان واضحا كل الوضوح فى كتابات كونت. فتقييد الفكر بالتجربـة المباشـرة، يسـير معـه جنبا إلى جنب توسـيع دائـم لعـالم التجربـة، بحيـث لا يعـود مقتصـرا علـى مجـال الملاحظة العلمية، بل يضم إليه أيضا شتى أنواع القوى التى تعلـو علـى الحـس. بـل أنه ليتضح آخر الأمر أن نتيجة الوضعية عند كونت هى مذهـب دينـى يشـتمل علـى عبادة واسعة النطاق لأسماء ورموز وعلامات. وقد قدم هـو ذاتـه "نظريـة وضعيـة فـى السلطة". وأصبح الزعيم المتسلط على طائفة من الأتباع الذين يطيعونـه طاعـة عميـاء. تلك كانت أولى ثمار التشهير بالعقل فى الفلسفة الوضعية.

لقد كانت المثالية مقتنعة اقتناعا راسخا بأن الحقيقة لا تعطى للإنسان من مصدر خارجي. بل يرجع أصلها إلى عملية التفاعل بين الفكر والواقع. وبين النظر والعمل. فوظيفة الفكر لا تقتصر على جمع الوقائع وفهمها وتنظيمها. بل هى أيضا أن يسهم بصفة جعلت مثل هذا النشاط ممكنا. ومن ثم فهى صفة قبلية بالنسبة إلى الوقائع. وهكذا رأى المثاليون أن جزءاً هامًا كل الأهمية. من العالم الإنساني. يتألف من عناصر لا يمكن تحقيقها بالملاحظة. أما الوضعية فقد تخلت عن هذه النظرية. وأخذت تعمل ببطء على إحلال الوظائف التى تختص أساسا بالتلقى. محل التلقائية الحرة للفكر. ولم تكن هذه مسألة متعلقة بنظرية المعرفة فحسب. فنحن نذكر أن الفكرة المثالية عن العقل كانت مرتبطة ارتباطا لا ينفصم بفكرة الحرية، وأنها كانت تعارض أى تصور لضرورة طبيعية تحكم المجتمع. أما الفلسفة الوضعية فقد اتجهت، على العكس من ذلك. إلى جعل دراسة المجتمع مساوية لدراسة الطبيعة. بحيث أن العلم الطبيعي. ولا سيما البيولوجيا. أصبح أنموذج النظرية الاجتماعية وكان هدفها هو أن تجعل من الدراسة الاجتماعية علما يبحث في قوانين اجتماعية مشابهة. فى صحتها. للقوانين الفيزيائية. وهكذا فإن الضرورة المحتومة خنقت العمل الاجتماعي. ولاسيما حين يتعلق بتغير النظام الاجتماعي. ونظر إلى المجتمع على أنه محكوم بقوانين عقلية تتحرك بضرورة طبيعية. وكان هذا موقفا يناقض بصورة مباشرة الرأى الذى قالت به النظرية الاجتماعية الجدلية. والقائل أن المجتمع لا معقول لا لشيء إلا لأنه محكوم بقوانين طبيعية

ويطلق كونت على" العقيدة الراسخة العامة. القائلة بثبات القوانين الفيزيائية" اسم" الروح الحقة" للوضعية.[1] وقد اقترح تطبيق هذه العقيدة على النظرية الاجتماعية، كوسيلة لتحرير هذه النظرية من اللاهوت والميتافيزيقا، ولإعطائها مكانة العلم." إن الفلسفة اللاهوتية والميتافيزيقية ليست لها فى هذه الأيام سيطرة إلا فى ميدان الدراسة الاجتماعية. ولابد من طردها من هذا الملجأ الأخير. والوسيلة الرئيسية لتحقيق ذلك هى التفسير الأساسى القائل أن حركة المجتمع تخضع بالضرورة لقوانين فيزيائية لا تتغير. بدلا من أن يحكمها نوع من

[1] مقال فى الروح الوضعية، ص ١٧.

الإرادة." [1] وهكذا فإن رفض الوضعية للميتافيزيقا قد اقترن برفض لادعاء الإنسان أنه قادر على تغيير نظمة الاجتماعيــة وإعـادة تنظيمـها وفقـا لإرادتـه العاقلـة. هـذا هـو العنصر الذى تشترك فيه وضعية كونت مع الفلسفات الأصلية للثـورة المضـادة، التى تبناها بونال Bonald وديمستر de Maistre فقد أراد بونال أن يثبت أن" الإنســان لا يستطيع أن يضفى تركيبا معينا على المجتمع الدينى أو السياسـى، تماما كمـا لا يستطيع أن يعطى الجسم وزنا أو المادة امتدادا" [2]، ورأى أن تدخل الإنسان لا يؤدى إلا إلى منع المجتمع من بلـوغ" تركيبـه الطبيعـى". كمـا أراد" ديمسـتر" أن يبـين أن "العقل الإنسانى، أو ما يسمى بالفلسفة، لا يزيد سعادة الـدول أو الأفـراد شـيئا" [3]. وأن" الخلـق يتجـاوز نطـاق قـدرات الإنسـان" [4]. وأن عقلـه " لا جـدوى منـه علـى الإطلاق، ليس فقط بالنسبة إلى خلق أية جماعة دينية أو سياسية، بل أيضا بالنسـبة إلى المحافظة عليها." [5] فمن الواجب فى رأيـة قمـع" الـروح الثوريـة" بنشـر تعـاليم أخرى تقول أن للمجتمع نظاما طبيعيا ثانيا ينبغى أن تخضع له إرادة الإنسان.

كذلك وضع كونت على عاتق علم الاجتماع مهمة ضمـان نشـر هـذه التعـاليم بوصفها وسيلة لوضع" الحدود العامة لكل عمل سياسى." [6] ولا بد أن تؤدى الموافقـة على مبدأ القوانين الثابتة فى المجتمع إلى إعداد الناس للنظام وطاعة النظــام القـائم، وتشجع على " استسلامهم" له.

والواقع أن لفظ" الاستسلام" لفظ رئيسى فى كتابات كونت، مستمد مباشــرة من قبول قوانين اجتماعية ثابتة لا تتغير ." إن الاستســلام الحقيقـى، أى النـزوع إلى تحمل الشرور الضرورية بثبات ودِن أى أمل فى تعويضها، لا يمكن أن ينتـج إلا عـن

---

[1] دراسة فى الفلسفة الوضعية Cours de philosophie positive الطبعة الرابعة، المجلد الرابع، باريس ١٨٧٧، ص ٢٦٧.

[2] بونال نظرية السلطة Theorie du pouvoir فى المؤلفات Oeuvres باريس ١٨٥٤، المجلد الأول، ص ١٠١.

[3] المرجع نفسه، ص ٣٧٣.

[4] المرجع نفسه، ص ٣٧٥.

[5] ديمستر : "دراسة فى السيادة Etudesur La Souveraineté" فى "المؤلفات الكاملة"، ليون، ١٨٨٤، المجلد الأول ، ص٣٦٧ .

[6] دراسة فى الفلسفة الوضعية، المجلد الرابع ، ص ٢٨١.

شعور عميق بالقوانين الثابتة التى تحكم الظواهر الطبيعية المتنوعة." [1] وهكذا يعلن كونت أن السياسة" الوضعية" التى يحبذها تتجه" بطبيعتها ذاتها إلى دعم النظام العام"، حتى حين يكون الأمر متعلقا بشرور سياسية مستعصية، وذلك بنشر روح" الاستسلام الحكيم." [2]

ولا يمكن أن يتطرق إلى المرء الشك فى الجماعات والأهداف الاجتماعية التى يدعو كونت باسمها إلى الاستسلام. والحق أنه ندر أن نجد فى الماضى فلسفة تطالب بمثل هذا الإلحاح وبمثل هذه الصراحة، بأن تستخدم فى حفظ السلطة القائمة وحماية المصالح الموجودة من كل هجوم ثورى. لقد بدأ كونت دعايته للوضعية بأن أعلن أن العلم الأصيل ليس له من هدف عام سوى" إقامة ودعم النظام العقلى الذى.. هو الأساس الضرورى لكل نظام حقيقى." [3] وهكذا يندمج النظام فى العلم والنظام فى المجتمع فى كل لا ينفصم والهدف النهائى هو تبرير هذا النظام الاجتماعى ودعمه فالفلسفة الوضعية هى السلاح الوحيد القادر على محاربة" القوة الفوضوية للمبادئ الثورية الخالصة". وهى وحدها التى يمكن أن تنجح فى" امتصاص النظرية الثورية الشائعة." [4] وفضلا عن ذلك فإن" الدفاع عن النظام" سيجلب فوائد أعظم: إذ أن السياسة الوضعية سوف تتجه تلقائيا إلى " تحويل الانتباه المبالغ فيه للرأى العام. عن مختلف القوى الموجودة.. وعن كل ممثليها أو مندوبيها." [5] ونتيجة تحويل الانتباه هذا هى تركيز كل جهد اجتماعى على الإحياء الأخلاقى". والواقع أن كونت قد أكد مرارا وتكرارا" الأخطار الفادحة المحيقة التى تقترن" بسيادة الاعتبارات المادية الخالصة" فى ميدان النظرية والعمل الاجتماعى. [6] وكانت أعمق اتجاهات علم الاجتماع عنده أقوى معارضة للاتجاه المادى بكثير من مثالية هيجل." أن الصعوبات الاجتماعية الرئيسية اليوم ليست فى أساسها سياسية بل أخلاقية"، ويقتضى حل

---

(1) المرجع نفسه، ص ١٤٢ وما يليها.

(2) ص ١٤٢

(3) ص ١٣٨

(4) ص ١٤٠.

(5) ص ١٤١.

(6) أنظر ص ١١٦، ١١٨.

هذه الصعوبات تغييرا في" الآراء والأخلاق"، لا في النظم. لذلك فان المذهب الوضعي يشجع على" تحويل القلاقل الساسية إلى حملة فلسفية". تؤدى إلى قمع الاتجاهات المتطرفة، على أساس أنها في نهاية الأمر، "غير متمشية مع أى تصور سليم للتاريخ."[1] وسوف تؤدى الحركة الفلسفية الجديدة، في الوقت المناسب؟، إلى تعليم الناس أن نظامهم الاجتماعي يندرج تحت قوانين أزلية لا يجوز لأحد أن يخالفها وإلا كان مستحقا العقاب. ووفقا لهذه القوانين تكون جميع أشكال الحكم" مؤقتة". وهذا يعنى أنها سوف تتلاءم بلا مجهود مع تقدم البشرية الذى لا يمكن مقاومته. وفي ظل هذه الظروف تكون الثورة أمرا لا معنى له.

ويرى كونت أن" القوى المؤقتة" التي تحكم المجتمع ستجد دون شك أنها ازدادت أمانا بفضل تأثير" السياسة الوضعية التي هي وحدها القادرة على أن تبث في الناس الشعور بأنه ليس ثمة أهمية حقيقية لأى تغير سياسي في الحالة الراهنة لأفكارهم."[2] كذلك سيعلم سادة الأرض أن الوضعية تميل إلى" تركيز كل قوة في أيدي أولئك الذين يملكون هذه القوة- أيا كانوا."[3] بل أن كونت يزداد صراحة عن ذلك. فيحمل على النظريات والجهود"الغريبة الشديدة الخطورة" الموجهة ضد نظام الملكية السائد. إذ أن هذه الجهود والنظريات تشيد" يوتوبيا مستحيلة ممتنعة."[4] صحيح أن من الضرورى تحسين أحوال الطبقات الدنيا، ولكن هذا ينبغي أن يتم دون أدنى تغيير في الحواجز الطبقية. ودون" تعكير للنظام الاقتصادى الذى لا غناء عنه."[5] وفي هذه النقطة بدورها تقدم الوضعية شهادة تنم بها عن نفسها. فهي تعد" بتأمين الطبقات الحاكمة ضد كل غزو فوضوى"[6]، وببيان الطريقة الصحيحة لمعاملة الجماهير. وقد لخص كونت أسباب تمسكه" بقضية النظام" فأكد أن فلسفته، بحكم

---

(1) مقال في الروح الوضعية، ص ٥٧.

(2) دروس في الفلسفة الوضعية، المجلد الرابع، ص ١٤١.

(3) مقال ... ص ٧٨.

(4) دروس... ص ١٥١.

(5) الموضع نفسه.

(6) ص ١٥٢.

طبيعتها ذاتها." لا تهدف إلى التدمير بل إلى التنظيم" وأنها" لن تعلن أبـدا أى نفـى أو سلب مطلق." [1]

لقـد أطلنـا إلى حـد مـا فـى الكـلام عـن الـدور الاجتمـاعى والسياسـى لعلـم الاجتماع عند كونت لأن التطـور التـالى للوضعيـة محـا الارتبـاط القـوى بـين المبـادئ الاجتماعية والمبادئ المنهجية.

ونود الآن أن نثير هذا السؤال: أى مبادئ الفلسفة الوضعية هو الذى يجعـل منها حارسا أمينا للنظام القائم ومدافعـا عنـه؟ لقـد أشـرنا مـن قبـل، عنـد إيضاحنـا للتضاد بين الروح الوضعية فى عصر التنويـر، وبـين الآراء الوضعيـة اللاحـق [2]، إلى إنكار هذه الأخيرة للميتافيزيقـا و" إخضاعـها الخيـال للملاحظـة"[3]، وبينـا أن هذيـن الاتجاهين يعنيان الاتجاه إلى الرضـا بـالمعطى والموجـود. فـهى تـود أن تخضـع كـل التصورات العلمية للوقائع. فـالمفروض مـن الأولى أن تقتصـر علـى إظـهار الارتباطـات الواقعية الفعلية بين الأخـيرة. وتمثـل الوقـائع وارتباطـها نظامـا لا يتخلـف، يشـمل الظواهر الاجتماعية فضلا عـن الطبيعيـة. كذلـك فـإن القوانـين التـى اكتشـفها العلـم الوضعى، والتى تميزه عن التجريبية، كـانت وضعيـة(إيجابيـة) أيضـا بمعنـى أنـها أكدت النظام القائم. وجعلت من ذلك أساسا لإنكار الحاجة إلى تشييد نظـام جديـد. وليس معنى ذلك أنها استبعدت الإصلاح والتغيير- بل أن الأمر على عكس ذلك، إذ كانت فكرة التقدم تحتل مكنه هامة فـى علـم الاجتمـاع عنـد كونـت- ولكـن قوانـين التقدم كانت جزاء من جهاز النظام القائم، بحيث كان هذا الأخـير يتقـدم بـهدوء إلى مرحلة أعلى دون أن يكون من الضرورى هدمه أولا.

ولم يجد كونت صعوبة كبيرة فى الوصول إلى هذه النتيجة، إذ أنـه نظـر إلى المراحل المختلفة للتقدم التاريخى على أنها مراحل فى" حركة فلسفية"، لا فى مسـار اجتماعى. وقد أظهر قانون المراحل الثلاث هذه الحقيقة بوضـوح تـام. فـهو يقـول أن التاريخ يتخذ مسارا حتميا، يبدأ أولا بـالحكم اللاهوتـى، ثـم بـالحكم الميتـافيزيقى،

---

[1] مقال... ص ٤٢ وما يليها.

[2] انظر ص ٣٤٢ من قبل.

[3] دروس فى الفلسفة الوضعية، ص٢١٤.

وأخيرا بالحكم الوضعي. وقد أتاحت هذه النظرة لكونت أن يتخذ مظهر المحارب الشجاع ضد" النظام القديم"، وذلك في وقت كان فيه" النظام القديم" قد انهار منذ أمد بعيد، وكانت الطبقة الوسطى قد دعمت قوتها الاجتماعية والاقتصادية منذ مدة طويلة. وقد فسر كونت النظام القديم على أنه، قبل كل شيء، الأثر الذى خلقته الأفكار اللاهوتية والميتافيزيقية فى العلم.

إن حلول الملاحظة محل التأمل، فى علم الاجتماع عند كونت، يعنى تأكيد النظام بدلا من أى خروج على النظام؛ وهو يعنى سلطة القوانين الطبيعية بدلا من الفعل الحر، والتآزر بدلا من اختلال النظام. والواقع أن فكرة النظام، التى كانت أساسية فى مذهب كونت الوضعى، لها مضمون شمولى فى معناها الاجتماعى، فضلا عن المنهجى. ولقد كان التأكيد المنهجي ينصب على فكرة علم موحد، وهى نفس الفكرة التى تسيطر على التطورات الأخيرة للوضعية. وقد أراد كونت بناء فلسفته على نسق من" المبادئ المعترف بها اعترافا شاملا"، التى تستمد مشروعيتها النهائية من" الموافقة الاختيارية التى يؤكد بها الجمهور أنها حصيلة مناقشة كاملة الحرية"[1]. فإذا ما سألناه عن الجمهور، اتضح أنه، تماما كما فى الوضعية الجديدة، هيئة من العلماء الذين لديهم العتاد الضرورى من المعرفة والتدريب. فالمسائل الاجتماعية، نظرا إلى طبيعتها المعقدة، ينبغى أن تعالج بواسطة" مجموعة قليلة من الصفوة المثقفة".[2] وبهذه الطريقة تسحب المسائل الأكثر حيوية، ذات الأهمية البالغة للجميع، من ساحة الصراع الاجتماعى، وتحول لكى تبحث فى ميدان من ميادين الدراسة العلمية المتخصصة. ووحدة الرأى مسألة اتفاق بين العلماء، الذين تؤدى جهودهم فى هذا السبيل عاجلا أو آجلا إلى إيجاد" حالة دائمة محددة من الوحدة العقلية". ولا بد أن تصب العلوم كلها فى نفس البوتقة، وتندمج فى إطار محكم التنظيم. كذلك لابد أن توضع كل التصورات تحت اختبار" نفس المنهج

---

(1) ص ٤٦.

(2) ص ٩٢، وقارن ص١٤٤ وما يليها.

الأساسى" حتى تنبثق فى النهاية" منظمة فى تعاقب معقول من القوانين المطـردة".[1] وهكذا فإن الوضعية ستعمل على" تنظيم تصوراتنا جميعها." [2]

إن فكـرة النظـام الوضعيـة تشـير إلى مجموعـة مـن القوانـين تختلـف كـل الاختلاف عن مجموعة القوانين الجدلية. فالأولى فى أساسـها إيجابيـة تشـيد نظامـا ثابتا، والثانية فى أساسها سلبية تهدم الثبات. الأولى تنظـر إلى المجتمـع علـى أنـه عالم من التوافق الطبيعى، والثانية تنظر إليه على أنه نسق من الأضداد المتنافرة." إن فكرة القوانين الطبيعية تجر وراءها توا فكرة مناظرة، هى فكرة النظام التلقائى. التـى تقترن دائما بفكرة انسجام ما." [3] وعلم الاجتماع الوضعى هـو فـى أساسـه" الدراسـة السكونية للمجتمع social statics ، وذلك تمشيا مع النظريـة الوضعيـة القائلـة أن هناك" توافقا حقيقيا دائما بين مختلف الأوضاع الوجودية فـى المجتمـع"[4] فـالتوافق يسود. ولذلك فإن ما ينبغى عملـه هـو" تـأمل النظـام بقصـد تصحيحـه علـى النحـو الملائم. ولكن مع الامتناع التام. فى أية حالة، عن محاولة خلق هذا النظام." [5]

ولو تأملنا قوانين" الدراسة السكونية للمجتمع" عند كونت تـأملا فاحصـا. لاكتشفنا تجريدها وهزالها الذى يدعو إلى الدهشة. فهى تتركز حول قضيتـين: الأولى أن النـاس يحتـاجون إلى أن يعملـوا مـن أجـل سـعادتهم. والثانيـة أن كـل الأفعـال الاجتماعية تظهر أن أهم الدوافـع المتحكمـة فيـهم هـى الدوافـع الأنانيـة. والوظيفـة الرئيسية للعلم السياسى هـى تحقيـق التـوازن الصحيـح بـين مختلـف أنـواع العمـل الواجب أدؤها، واستخدام حب الذات ببراعة من أجل الخير العام. وفى هذا الصـدد يؤكد كونت الحاجة إلى سلطة قوية" إن الناس يجدون، فـى المجـال المعنـوى فضـلا عن المادى، حاجة ماسة إلى يد عليا موجهة، قادرة علـى ضمـان اسـتمرار نشـاطهم،

---

[1] الموضع نفسع.

[2] مذهب السياسة الوضعية Syssteme de politique positive باريس ١٨٩٠، المجلد الأول، ص ١١، ترجمة Bridges بعنوان A General View of positivism طبعة جديدة، الناشر F.Harrison لندن ١٩٠٨، ص ١١ وما يليها.

[3] دروس فى الفلسفة الوضعية، المجلد الرابع، ص ٢٤٨.

[4] المرجع نفسه، ص ٢٣٢.

[5] ص ٢٥٢ .

بالجمع بين جهودهم التلقائية وتثبيتها."[1] وعندما تصل الوضعية إلى مركز السيطرة فى العالم. خلال المرحلة الأخيرة للتقدم الإنسانى، تغير أشكال السلطة التى كانت قائمة من قبل. ويعرض كونت الخطوط العامة " لنظرية وضعية فى السلطة"[2] متطلعة إلى مجتمع يقوم نشاطه كله على موافقة الإرادة الحرة. على أن الطابع الليبرالى لهذه الصورة مشوه برغم ذلك، إذ أن غريزة الاستسلام تنتصر، حين يزجى مؤسس علم الاجتماع الوضعى المديح إلى الطاعة والخضوع للقيادة." ما أجمل أن نطيع عندما يمكننا الاستمتاع... بالسعادة التى يجلبها إعفاء القادة الحكماء الجديرين لنا من المسئولية الملحة المتعلقة بالبحث عن اتجاه عام لسلوكنا."[3]

إن السعادة هى الاحتماء بذراع قوية- هذه الفكرة، التى هى من أخص مميزات المجتمعات الفاشية فى وقتنا الحالى، ترتبط بالمثل الوضعى الأعلى لليقين. والخضوع لسلطة شاملة يتيح أقصى درجة من الأمان. ويزعم كونت أن اليقين الكامل للنظر والعمل من الإنجازات الأساسية التى حققها المنهج الوضعى.

وبطبيعة الحال فإن فكرة اليقين لم تنبثق عن الفلسفة الوضعية، بل كانت سمة قوية من سمات المذهب العقلانى من ديكارت. غير أن الوضعية أعادت تفسير معناها ووظيفتها. فالعقلانية، كما أوضحنا من قبل، قد أكدت أن أساس اليقين النظرى والعملى هو حرية الذات المفكرة. وعلى هذا الأساس شيدت عالما كان معقولا بقدر ما كانت تسوده السلطة العقلية والعملية للفرد. فالحقيقة تنبثق من الذات، وهى تحمل طابع الذاتية أيا كان الشكل الموضوعى الذى تتخذه. والعالم يعد واقعيا بقدر ما يتفق مع الاستقلال العقلى للذات.

لقد نقلت الوضعية مصدر اليقين من الذات المفكرة إلى الذات المدركة حسيا. وفى هذا المجال تمدنا الملاحظة العلمية باليقين. وتتراجع الوظائف التلقائية للفكر. على حين أن وظائفه السلبية المتلقية تصبح لها مكانة الصدارة.

---

[1] ص ٢٤٣-٢.

[2] ص ٢٤٤.

[3] ص ٤٣٩.

إن علم الاجتماع عند كونت هـو فـى أساسـه" دراسـة سـكونية للمجتمـع". وذلـك نتيجـة لسـيادة تصـور **النظـام**؛ ولكنـه أيضـا" دراسـة حركيـة أو ديناميكيـة للمجتمـع" بفضـل وجـود تصـور **التقـدم**. وقـد شـرح كونـت العلاقـة بـين التصوريـن الأساسيين مرات كثيرة. فالنظام هو" الشرط الاساسى للتقدم"[1] و" كـل تقـدم يتجـه آخـر الأمـر إلى دعـم النظـام."[2] والسـبب الرئيسـي فـى أن المتناقضـات والعـدوات الاجتماعية لازالت سائدة هو أن فكرة النظام وفكـرة التقـدم مازالتـا منفصلتـين، وهـو وضع أتاح للثوريين الفوضويـين أن يغتصبـوا الفكـرة الأخـيرة. أمـا الفلسـفة الوضعيـة فتهدف إلى التوفيق بين النظام والتقدم. وتحقيق " إشباع مشترك للحاجـة إلى النظـام والحاجة إلى التقدم."[3] وهى تستطيع أن تفعل ذلك بـأن تبـين أن التقـدم هـو ذاتـه نظام– أعنى أنه ليس ثورة، بل تطور.

ولقد كان تفسير كونت للتاريخ على أساس مضاد للمادية، عاملا على تيسير مهمته. فهو قد احتفظ بفكرة عصر التنوير القائلة أن التقدم هو قبـل كـل شـىء تقدم عقلى. وهو النمو المستمر للمعرفة الوضعية[4] غير أنه أفرغ فكرة عصر التنوير هذه من مضمونها المادى بقدر ما استطاع. وبذلك التزم بالوعد الذى قطعه علـى نفسـه. وهـو أن يستعيض" بحركة عقلية ضخمة عن القلاقـل السياسـية العقيمـة."[5] وهكـذا فـإن فكرة التقدم حين تكون فى خدمة الحاجة الملحة إلى المحافظة على الوضع الراهـن. تقف حجر عثرة فى طريق التقدم المـادى والمعنـوى والذهنـى. إلا إذا كـان ذلـك فـى الاتجاه الذى يسمح به"نسق الظروف"الموجودة.[6] ففكرة التقدم، عند كونـت تسـتبعد الثورة. والتغيير الكلى" لنسق الظروف" الموجودة. ولا يعود النمو التاريخى إلا تطـورا متوافقا للنظام الاجتماعى فى ظل قوانين" طبيعية" ثابتة.

---

(1) مقال... ص ٥٦،

(2) دروس فى الفلسفة الوضعية؟، المجلد الرابع، ص ١٧.

(3) المرجع نفسه، ص ١٤٨، وقارن:" مقال..."، ص ٥٣ وما يليها.

(4) " مقال..." ص ٥٩.

(5) المرجع نفسه، ص ٧٦.

(6) دروس فى الفلسفة الوضعية؟، المجلد الرابع، ص ٢٦٢.

ومهمة" علم الاجتماع الحركى(الدينامى)" هى عرض آليات هذا التطور. فاتجاهه العام يهدف أساسا إلى" تصور كل حالة للمجتمع على أنها النتيجة الضرورية للحالة السابقة، والمحرك الذى لا عناء عنه للحالة اللاحقة." [1] ومهمة الدراسة الحركية للمجتمع هى البحث فى القوانين التى تحكم هذا الاتصال. أو بعبارة أخرى،"قوانين التعاقب"، على حين أن الدراسة السكونية للمجتمع تبحث فى" قوانين التواجد أو التعايش co-existence [2]. الأولى تقدم" النظرية الصحيحة للتقدم". والثانية تقدم" النظرية الصحيحة للنظام". وهو يجعل التقدم معادلا لنمو دائم للثقافة العقلية فى التاريخ . فالقانون الأساسى فى الدراسة الحركية للمجتمع هو أن هناك قوة متزايدة تكتسبها تلك الملكات العضوية التى تميز الإنسان فى الطبيعة عن الكائنات العضوية الأدنى، أعنى " العقل والنزوع الاجتماعى sociabilité [3]. وكلما تقدمت المدنية، ازدادت بالتدريج اقترابا من تحقيق الطبيعة البشرية عينيا، فأعلى مراتب المدنية هى أكثرها تمشيا مع " الطبيعة"[4] . أى أن العملية التاريخية عملية طبيعية. وهى على هذا الأساس محكومة بقوانين طبيعية[5]. فالتقدم هو النظام.

على أن عملية التوفيق بين النظرية الاجتماعية وبين الأوضاع القائمة لم تكتمل بعد: إذا أنه لا يزال من الضرورى استبعاد كل العناصر التى تتجاوز المجال الذى تصدق فيه الأمور الواقعة وتشير إلى ما وراءه، وهذا يقتضى جعل النظرية الاجتماعية نسبية. ويذكر كونت (وهو أمر متوقع) أن الخطوة الحاسمة الأخيرة للوضعية هو اتجاهها" فى كل الأحوال إلى الاستعاضة بالنسبى عن المطلق"[6]. وهو يستمد، من" سيادة وجهة النظر النسبية على نحو لا نزاع فيه"، رأيه الأساسى القائل أن للتطور الاجتماعى طابعا متوافقا بطبيعته. فكل مرحلة تاريخية للمجتمع

---

[1] ص ٢٦٣.

[2] ص ٢٦٤.

[3] مقال... ص ٦٠.

[4] دروس... ص ٤٤٢.

[5] ص ٢٦٧.

[6] مقال... ص ٤٣.

تبلغ من الكمال بقدر ما يسمح به" عصر الإنسانية" ونسق الظروف المناظر لها[1] وهناك انسجام طبيعى يسود بين الأجزاء الموجودة معا للبناء الاجتماعى، بل أيضا بين إمكانات البشرية كما تتكشف فيها، وتحقيق هذه الإمكانات.

وفى رأى كونت أن النسبية لا تنفصل عن النظرة القائلة أن علم الاجتماع علم دقيق يبحث فى القوانين الثابتة للمجتمع من الوجهين السكونى والحركى. هذه القوانين لا تكتشف إلا بالملاحظة العملية، التى تقتضى بدورها تقدما مطردا فى التكنيك العملى، من أجل معالجة الظواهر الشديدة التعقيد التى يتعين عليها تنظيمها[2]. ويتفق بلوغ المعرفة الكاملة مع اكتمال التقدم العلمى ذاته، أما قبل هذا الاكتمال فلا مفر من أن تكون كل معرفة وحقيقة جزئية، متناسبة مع مستوى التقدم العقلى الذى تم بلوغه.

إلى هذا الحد تعد النسبية عند كونت منهجية فحسب، أى مبنية على قصور ضرورى فى مناهج الملاحظة. ولكنه لما كان يفسر النمو الاجتماعى أساسا على أنه نمو عقلى، فإن نسبيته تفترض انسجاما مقدرًا بين الجانب الذاتى لعلم الاجتماع(المنهج) وبين جانبه الموضوعى(المضمون). فكل الأشكال والنظم الاجتماعية، كما ذكرنا من قبل، مؤقتة، بمعنى أنها ستنتقل، بتقدم الثقافة العقلية، إلى أشكال أخرى تناظر القدرات العقلية لنمط أكثر تقدما. على أن طابعها المؤقت، وإن كان علامة على نقصها، هو فى الوقت ذاته علامة على حقيقتها(النسبية). فتصورات الوضعية نسبية لأن الواقع كله نسبى.

والعلم، فى نظر كونت، هو ميدان النسبية النظرية، وهذا الأخير هو المجال الذى تستبعد منه" أحكام القيمة". فعلم الاجتماع الوضعى" لا يستحسن الوقائع السياسية أو يستهجنها، بل ينظر إليها... على أنها مجرد موضوعات للملاحظة."[3] وحين يصبح علم الاجتماع علما وضعيا، ينفصل عن اهتمام" بقيمة" أى شكل اجتماعى معين. فسعى الإنسان إلى السعادة ليس مشكلة علمية، وكذلك

---

[1] دروس... ص ٢٧٩.

[2] المرجع نفسه، ص ٢١٦ وما يليها.

[3] ص ٢٩٣.

الحال فى مسألة أفضل تحقيق ممكن لرغباته ومواهبه. ويفخر كونت بأنه يستطيع بسهولة أن يعالج مجال الفيزياء الاجتماعية بأكمله دون أن يستخدم لفظ" الكمال" مرة واحدة. بل يحل محله دائما لفظ علمى بحت. هو النمو أو التطور Development [1] فكل مرحلة تاريخية تمثل مرحلة للتطور أعلى من السابقة عليها. نظرا إلى كون الأخيرة هى الحصيلة الضرورية للأسبق منها. وتنطوى على مزيد من الخبرة والمعرفة الجديدة. على أن كونت يرى أن تصور النمو أو التطور عنده لا يستبعد الكمال[2]. ذلك لأن من الأمور التى يستحيل إنكارها أن الأحوال والقدرات الأساسية للناس قد تحسنت مع التطور الاجتماعى. ولكن تحسن القدرات يحدث أساسا فى العلم والفن والأخلاق وما شابهها. وهى كلها. كالتحسن فى الأوضاع الاجتماعية. تتحرك" بالتدريج. داخل حدود ملائمة". وعلى ذلك فليس فى مشروعه مكان للجهود الثورية التى ترمى إلى إيجاد نظام جديد للمجتمع. بل أن من الممكن الاستغناء عن هذه الجهود." فالبحث العقيم عن حكومة أفضل" ليس ضروريا[3]. إذ أن كل شكل من الأشكال الموجودة للحكومة له حقه النسبى. الذى لا يمكن أن ينازعه فيه سوى أولئك الذين يتخذون وجهة نظر مطلقة. وهى وجهة نظر باطلة بحكم تعريفها ذاته. وهكذا تنتهى نسبية كونت إلى" النظرية الوضعية فى السلطة".

ولقد كان من السهل التوفيق بين احترام كونت للسلطة القائمة وبين التسامح الشامل. فكلا الموقفين يصدق بنفس المقدار فى إطار هذا النمط من النسبية العلمية. بحيث لا يكون هناك مجال للإدانة. إن الوضعية."دون أدنى تبديل لمبادئها الخاصة". تستطيع أن" توفى كل المذاهب القائمة حقها بطريقة فلسفية

[1] ص ٢٦٤.
[2] ص ٢٧٥.
[3] ص ٢٢٤.

دقيقة"[1] - وهى فضيلة ستجعلها مقبولة لدى" جميع الأحزاب والاتجاهات المختلفة الموجودة."[2]

والواقع أن مضمون فكرة التسامح ووظيفتها قد تغيرا بتطور الوضعية. ذلك لأن فلاسفة حركة التنوير الفرنسية، الذين كانوا يحاربون دولة الحكم المطلق، لم يضعوا مطلبهم فى التسامح داخل إطار نسبى، بل أكدوا هذا المطلب بوصفه جزءا من جهودهم العامة التى تهدف إلى إقامة شكل أفضل من أشكال الحكم- أعنى" أفضل" بنفس المعنى الذى يرفضه كونت. فالتسامح لم يكن يعنى العدالة لكل الأحزاب والاتجاهات الموجودة. بل كان يعنى فى الواقع محو واحد من أقوى الاتجاهات تأثيرا. وهو اتجاه الكنيسة المتحالفة مع النبلاء الإقطاعيين. ذلك الاتجاه الذى كان يستخدم عدم التسامح أداة للسيطرة.

وعندما ظهر كونت على المسرح. لم يكن" التسامح" شعارا لخصوم النظام القائم. بل كان شعارا لخصوم هؤلاء الآخرين. وكما اتخذ مفهوم التقدم طابعا شكليا. كذلك انفصل التسامح عن المعيار الذى كان يضفى عليه مضمونه فى القرن الثامن عشر. فمن قبل كان المعيار الوضعى هو إيجاد مجتمع جديد، على حين كان التسامح يعادل عدم التسامح مع أولئك الذين يعارضون هذا المعيار. أما بعد أن صبغ التسامح بالصبغة الشكلية، فقد أصبح يعنى التسامح مع القوى الرجعية المتخلفة بدورها. وقد نشأت الحاجة إلى هذا النوع من التسامح نتيجة لتخلى كونت عن جميع المعايير التى تتجاوز الوقائع المعطاة- وهى معايير كانت فى نظر كونت قريبة من تلك التى تبحث عن مطلق. ففى فلسفة تبرر النظام الاجتماعى السائد، أصبحت الدعوة إلى التسامح مفيدة على نحو متزايد للمنتفعين من هذا النظام.

على أن كونت لم يعامل كل الأطراف على قدم المساواة. فقد قال مرارا أن هنا تشابها أساسيا بين الوضعية وبين جماعة اجتماعية كبيرة، هى الطبقة العاملة (البروليتاريا). فلدى العمال نزوع مثالى نحو الوضعية[3]. وقد كرس كونت قسما كاملا

---

[1] ص ١٤٩.

[2] ص ١٥٣.

[3] مقال... ص٨٦.

من كتابه" مذهب السياسة الوضعية" للقضية القائلة إن" الفلاسفة الجدد سوف يجدون أشد حلفائهم تحمسا بين عمالنا."[1]

لقد كانت ظاهرة الطبقة العاملة شغلا شاغلا لعلم الاجتماع عند كونت. مثلما كانت لنقيضه، أعنى النقد الماركسى. فلم يكن من الممكن قيام نظرية وضعية عن المجتمع المدنى الا إذا أمكن التوفيق بين ظاهرة البروليتاريا وبين نظام التقدم المنسجم المتآلف. الذى يتناقض مع هذه الظاهرة تناقضا واضحا. ذلك لأنه إذا كانت الطبقة العاملة هى طبقة الأساس فى المجتمع المدنى، فإن قوانين تقدم هذه الطبقة هى قوانين هدمها، ولابد من أن تكون نظرية المجتمع سلبية. وإزاء ذلك يتعين على علم الاجتماع أن يقدم تفنيدا للقضية الجدلية القائلة أن تراكم الثروة يقترن بازدياد وطأة الفقر.

ولقد كان كونت ينظر إلى هذه القضية الأخيرة على أنها" خطأ لا أخلاقى مشئوم"[2]. وهو خطأ يتعين على الوضعية أن تستأصله إذا شاءت أن تحافظ على " النظام الصناعى"الذى يحتاج إليه المجتمع فى أداء وظائفه. وكان يرى أن النظرية والتطبيق الليبرالى لم يستطيعا حفظ النظام." إن النزوع اللاعقلى العقيم، الذى لا يسمح إلا بذلك القدر من النظام الذى يأتى من تلقاء ذاته"(أى الذى يأتى عن طريق التفاعل الحر بين القوى الاقتصادية) يعنى" التخلى الصريح " عن العمل الاجتماعى فى مواجهة كل طارئ من الطوارئ التى تحدث فى مسار العملية الاجتماعية[3].

والواقع أن إيمان كونت بالقوانين الضرورية للتقدم لم يكن يستبعد بذل جهود عملية من أجل تحقيق الإصلاح الاجتماعى بالقدر الذى يضمن إزاحة أية عقبات فى طريق هذه القوانين. فبرنامج الإصلاح الاجتماعى فى المذهب الوضعى فيه استباق لتحول الليبرالية إلى نزعة تسلطية. وفى مقابل هيجل، الذى ظهر فى فلسفته اتجاه مماثل، نجد كونت يتغافل عن الحقيقية القائلة أن هذا التحول يصبح ضروريا نظرا إلى البناء المتناقض للمجتمع المدنى. فالطبقات المتعارضة، فى رأيه. ليست

---

[1] مذهب السياسة الوضعية، المجلد الأول، ص ١٢٩.

[2] دروس ١٠٠ ص ٢٠١ وما يليها.

[3] ص ٢٠٢.

سوى مخلفات لنظام عقيم، سرعان ما تقضى عليه الوضعية. دون أى تهديد" لنظام الملكية الساسى"[1].

ويرى كونت أن سيادة الوضعية ستؤدى إلى تحسين وضع الطبقة العاملة، وذلك أولا فى التعليم، وثانيا عن طريق" إيجاد العمل"[2]. والصورة التى تتطلع الوضعية إليها هى صورة دولة شاملة متدرجة المراتب، تحكمها صفوة مثقفة مؤلفة من كل الجماعات الاجتماعية. تشيع فيها أخلاق جديدة توحد بين كل المصالح المتباينة فى كل حقيقى[3]. وعلى الرغم من جميع التصريحات التى قال فيها كونت إن هذا النظام المتدرج المراتب سوف يستمد سلطته من موافقة أعضائه طوعا. فإن دولة كونت تشبه فى نواح كثيرة الدولة التسلطية الحديثة. إذ نجده يدعو مثلا إلى" وحدة تلقائية بين المخ واليد"[4]. ومن الواضح أن التنظيم من أعلى يقوم بدور هام فى إيجاد مثل هذه الوحدة. ويزيد كونت الأمر إيضاحا فيقول إن النمو الصناعى قد بلغ بالفعل نقطة يصبح من الضرورى فيها" تنظيم العلاقة بين صاحب العمل والعامل فى سبيل إيجاد توافق ضرورى لم يعد من الممكن ضمانه فى الصراع الطبيعى الحر بينهما"[5].

ويؤكد لنا كونت أن عملية الجمع بين أصحاب العمل والعمال لا يقصد منها أن تكون خطوة نحو القضاء على المركز المتدهور حتميا للعامل. ففى رأى كونت أن نشاط العامل هو بطبيعته أضيق نطاقا وأقل مسئولية من نشاط صاحب العمل. وما المجتمع إلا" نظام من التدرج الايجابى". والخضوع للتسلسل الاجتماعى أمر لا غناء عنه فى حياة الكل[6]. ومن ثم فإن الأخلاق الجديدة التى يدعو إليها لابد أن تكون قبل كل شىء أخلاق" واجب" إزاء الكل. وحتى المطالب المشروعة للطبقة العاملة ينظر إليها على أنها واجبات بدورها. فالعامل سيتلقى" أولا التعليم، ثم العمل". ولا

---

(1) ص ٢٠١، هامش.

(2) مقال ... ص ٩٣.

(3) ص قارن بوجه خاص" دروس الفلسفة الوضعية" المجلد الرابع، ص ١٥٠ وما يليها.

(4) المرجع نفسه، ص ١٥٢.

(5) المرجع نفسه، المجلد السادس، ص ٤٣٣ وما يليها.

(6) المجلد السادس، ص ٤٩٧.

يفصل كونت الكلام فى" برنامج خلق العمل" هذا. ولكنه يتحدث عن نظام تصبح فيه كل الوظائف الخاصة وظائف عامة[1]. بحيث ينظم كل نشاط ويمارس بوصفه خدمة عامة.

وبطبيعة الحال فإن" تأميم" العمل هذا لا شأن له بالاشتراكية. فكونت يؤكد أنه فى" النظام الوضعى"، " يمكن أن يعهد بكل المؤسسات العامة، على نطاق متزايد، إلى الصناعة الخاصة"، بشرط ألا يتعارض هذا" التغيير الإداري" مع" النظام الدقيق الضرورى"[2]. وهو يشر فى هذا الصدد إلى هيئة أصبحت لها أهمية متزايدة فى حفظ النظام الإيجابى - وهى الجيش. وهكذا تدفعه محاولته أن يوفى كل الجماعات الاجتماعية حقها، إلى أن يوصى بتقديم فلسفته إلى" الطبقة العسكرية". مع التذكير بأن الوضعية، وإن كانت توافق على اختفاء العمل العسكرى تدريجا، "تقدم تبريرا مباشرا للوظيفة الهامة المؤقتة" التى يؤديها الجيش " المحافظة الضرورية على النظام المادى"[3]. فنظرا إلى القلاقل الخطيرة التى يتعرض لها النظام الاجتماعى فإن" الجيش تقع على عاتقة مهمة متزايدة الأهمية. هى الاشتراك إيجابيا... فى المحافظة على استمرار النظام العام"[4]. وحين تختفى الحروب القومية، سنجد على نحو متزايد أن الجيش تعهد إليه" برسالة اجتماعية" هى أن يكون طائفة كبيرة من حفظة الأمن السياسيين une grande maréchaussée politique[5].

على أن مذهب كونت يحافظ، فى جانب حاسم منه، على وظيفة تحرير الإنسان، كما عرفتها الفلسفة الغربية. إذ أن هذا المذهب يتجه إلى عبور الهوة بين الأفراد المنعزلين، وإلى الجمع بينهم فى كلى حقيقى. وقد حاولنا أن نبين كيف أن المنهج الوضعى قد تولد عنه البحث عن التوحيد، كما أكدنا النتائج السلبية لهذا المنهج. ولكن فكرة النظام الوضعى الشامل دفعت كونت إلى تجاوز فكرة العلم الموحد

---

(1) ص ٤٨٥.

(2) ص ٥٠٣.

(3) ص ٥٢٩.

(4) ص ٣٥٦.

(5) ص ٣٥٧.

الفارغة. والتطلع إلى حكومة مستبدة من كبار الكهنة الوضعيين. وهناك نوع آخر من الشمول أو الكلية يسود فى مذهب كونت، وأعنى به **المجتمع**. هذا المجتمع ينبثق بوصفه المجال الوحيد الذى يعيش فيه الإنسان حياته التاريخية. ويصبح فيه. فى الوقت ذاته. الموضوع الوحيد للنظرية الاجتماعية. والواقع أن الفرد لا يكاد يقوم بدور فى علم الاجتماع عند كونت، بل أن المجتمع يستوعبه كلية، وما الدولة إلا نتاج جانبى للقوانين الحتمية التى تحكم العملية الاجتماعية.

وفى هذه النقطة. يتجاوز علم الاجتماع عند كونت حدود فلسفة هيجل السياسية. فالنظرية الوضعية فى المجتمع لا ترى سببا لقصر التطور الإنسانى على حدود الدول القومية ذات السيادة . وفكرتها عن النظام الشامل لا تكتمل إلا بوحدة كل الأفراد فى البشرية، كما أن الثمرة التى تجنى من هدم الوضعية للمعايير اللاهوتية والميتافيزيقية هى الاعتراف بالإنسانية بوصفها الكائن الأعلى être suprême فالإنسانية. لا الدولة. هى الكلى الحقيقى. بل هى الحقيقة الواقعة الوحيدة[1]. وهى الكيان الوحيد الجدير بالتبجيل الدينى فى عصر نضوج البشرية. "إن تلك الفكرة العظيمة. فكرة الإنسانية. سوف تمحو فكرة الإله عن نحو لا رجعة فيه"[2].

وهكذا يبدو كأن كونت قد أراد، بفكرة الإنسانية هذه، أن يمحو سيئات ذلك الجو الاضطهادى الذى كان يتحرك فيه علم الاجتماع الوضعى عنده.

٤- فلسفة الدولة الوضعية: فريدرش يوليوس شتال

على الرغم مما اتسمت به الوضعية عند كونت من سمات قاتمة واتجاه لا يتمشى مع عصرها (إذ دعت إلى الصراع ضد" النظام القديم acien régime) فى وقت كان قد حل فيه محله بالفعل نظام الطبقة الوسطى الجديد الذى كان حكم" الملك البورجوازى" لوى فيليب يرمز له بوضوح كامل، فإنها عبرت عن وعى طبقة اجتماعية سائرة فى طريق التقدم، شقت بكفاحها طريقها الظافر من خلال ثورتين.

---

(١) مذهب السياسة الوضعية، المجلد الأول، ص ٣٣٤.

(٢) ص ٣٢٩.

فقد أكدت الفلسفة الوضعية أن مجرى التاريخ البشرى يسير نحو إخضاع العلاقات الاجتماعية، آخر الأمر، لمصالح الصناعة والعلم. وهذا يعنى أن الدولة سوف تستوعب ببطء داخل مجتمع ينتظم العالم بأسره.

على أن الفلسفة الوضعية فى ألمانيا كان لها طابع مختلف كل الاختلاف عن طابعها فى فرنسا. إذ كانت الأمانى انسياسية للطبقة الوسطى الألمانية قد هزمت دون مقاومة:

" على حين أن الإقطاع فى إنجلترا وفرنسا كان قد تحطم تماما، أو أنكمش إلى أشكال قليلة لا أهمية لها، كما هى الحال فى هذه الأخيرة، على يد طبقة وسطى قوية غنية مركزة فى المدن الكبرى، ولا سيما العاصمة، فإن النبلاء الإقطاعيين في ألمانيا ظلوا محتفظين بقدر كبير من امتيازاتهم القديمة فقد كان نظام الحيازة الإقطاعى سائدا في كل مكان تقريبا. بل لقد ظل سادة الأرض محتفظين بحقوق الولاية على خدمهم... وكان ينظر إلى طبقة النبلاء الإقطاعية هذه- التى كانت عندئذ كبيرة العدد جدا، وكان بعض أفرادها ذوى ثراء هائل- على أنها، من الوجهة الرسمية، " المرتبة" الأولى فى البلاد. فهى التى كانت تقدم كبار موظفى الحكومة، كما كان ضباط الجيش ينتمون إليها وحدها تقريبا."[1]

ولقد أدت عودة الملكية إلى تقوية الحكم المطلق إلى حد أن البرجوازية وجدت الطريق أمامها مسدودا فى جميع مراحله[2]. واقتصر الصراع ضد هذا الحكم المطلق، فى مقابل كل حكم مطلق آخر شهدته ألمانيا منذ حروب التحرير، على مطالبة الملكية بأن تمنح الشعب دستورا ذا شكل نيابي. وبعد وقت أمكن انتزاع وعد من الملك فريد رش فيلهلم الثالث بأنه سيعترف بنوع من السيادة الشعبية. على أن هذا الوعد لم يتحقق إلا بطريقة تدعو إلى السخرية، متمثلا فى مجالس المقاطعات، التى علق عليها أحد المؤرخين بقوله: " كان هذا نظاما باليا يمثل مصالح

---

(1) إنجلترا:" المانيا: الثورة والثورة المضادة Germany: Revolution and counter- Revolution الناشر International publishers نيويورك ١٩٣٣، ص ١١.

(2) كارل لامبرشت: تاريخ ألمانيا Karl Lamprecht: Deutsche Geschicht المجلد العاشر، برلين ١٩٢٢، ص ٣٠٥ وما يليها، وص ٤٠٢ وما يليها.

خاصة، ويسطير عليه الفرسان سيطرة لا نزاع فيها، ولا سيما فى المقاطعات الشرقية. وكان شرط عضوية المجالس هو ملكيــة الأرض! ؛ وحتى فى مقاطعات الراين (أى أكثر الأقاليم تصنيعا) كان هناك ٥٥ نائبا عن المناطق الزاعية فى مقابل ٢٥ نائبا عن المدن."[1] ففى كل هذه المجالس كانت الطبقة الوسطى أقلية لا أمل لها.

ولقد كانت اهتمامات هذه المجالس المحلية مساوية للعجز والقصور الذى كانت تتسم به. ويظهر الأمر كله بوضوح فى مستوى المناقشات التى كانت تدور فيها. فقد قال عنها يوهان ياكوبى Johann Jacoby أحد زعماء المعارضة الديمقراطية:

" من الصعب أن يجد المرء نظاما أقل شعبية من مجالس المقاطعات- نظاما يراه الشعب، بحسه السليم، عبثا لا جدوى منه. ولسنا بحاجة إلى أن نبذل أى جهد لكى نثبت من مضابط الجلسات أنه لم يكن هناك قرار واحد، من بين جميع القرارات التى اتخذت، يحمل طابع المصلحة العامة. فلم تحاول هذه المجالس القضاء على المخالفات الصارخة. ولم تتخذ أية تدابير ضد الطغيان البيروقراطى. وكان عمل دورات كاملة يقتصر على إنشاء إصلاحيات، ومؤسسات للصم البكم والمجانين، وشركات للتأمين ضد الحريق. وسن قوانين عن الطرق الجديدة. وممرات العربات، ورسوم اقتناء الكلاب، وما إلى ذلك.."[2].

وعندما جاءت حكومة فريد رش فيلهلم الرابع إلى الحكم. تبخرت كل الأحلام التى كانت تراود النفوس عن تحقيق إصلاح ليبرالى فى الدولة[3]. فقد انتصر الحكم المطلق، مقترنا بتغير كامل فى الثقافة.." إن بروسيا التى عرفت إصلاحات فون شتاين von Stein ، وحروب التحرير، وأمانى هومبولت Humboldt

---

[1] فيت فالنتين: تاريخ الثورة الألمانية Veit Valentin: Gesch. Der.
Deutschen Revolution ١٨٤٨- . برلين ١٩٣٠، المجلد الأول، ص ٢٧.

[2] هذا النص مقتبس فى كتاب: فرانتس ميرنج: التاريخ البروسى من تلست إلى تأسيس الرايخ. برلين ، ١٩٠٣، ص ٢٤١.
F.Mehring: Zur preussichen Geschichte von Tilsit bis zur Reichsbegrundung

[3] فريدرس شنابل: تاريخ ألمانيا فى القرن التاسع عشر F. Schnabel
Deutsche Gesch. im neunzehnten jahrhundert : المجلد الثانى، فرايبورج ١٩٣٣، ص ٣١.

وهاردنبرج Hardenberg المتعلقة بالدستور، قد تحولت إلى بروسيا التـى لا تعـرف إلا الملكية الرومانتيكية، واللاعقلية اللاهوتية، والفكرة المسيحية عن الدولة. ولم تعـد برلين هى جامعة هيجـل والهيجليـين، بـل أصبحـت تنتسـب إلى فلاسـفة الوحـى، شلنج وشتال." (١)

فلم يعد من الممكن الاعتراف بالمذهب الهيجلى، الذى كان ينظـر إلى الدولـة والمجتمع على أنهما" كل ذو طبيعة سلبية"، والذى أخضعهما معا للمسار التـاريخى للعقل. لم يعد من الممكن الاعتراف به على أنه هـو الفلسـفة الرسميـة. وكـان العقـل والحرية هما أكثر الأمور إثارة للشك فى نظر الحكومـة الجديـدة التـى أصبحـت الآن تستلهم الوحى من قيصر روسيا والأميرمترنيخ[٢]. وكانت هذه الحكومة فى حاجـة إلى مبدأ وضعى (إيجابى) يحمى الدولة من قوى التمرد، ويكون درعا لهـا- علـى نحـو أقوى مما كان تفكير هيجل- ضد هجـوم المجتمـع. وهكـذا كـان رد الفعـل الوضعـى الذى ظهر فى ألمانيا فلسفة للدولة- بالمعنى الدقيق- لا فلسفة للمجتمع. وقـد حـدث انقطاع طفيف فى هذا التطور عندما قام" لورنتس فون شتاين". بعد أن مـزج الـتراث الهيجلى بالحركة الوضعية الفرنسية، بتحويل الاهتمـام إلى بنـاء المجتمـع. غـير أن تأثير فترة الانقطاع هذه على تطور النظرية الاجتماعية فى ألمانيا كان تأثـيرا لا قيمـة له. وظلت الفلسفة الوضعية فى الدولة مسيطرة، طـوال عشـرات مـن السـنين، علـى السياسة الألمانية نظرا وعملا.

ولقد كانت فلسفة شتال تمثل حلا وسطا بين أولئك الذين كـانوا يدعـون إلى الحكم المطلق الشخصى، وبين المطالب الضعيفة للطبقة الوسـطى الألمانيـة. فقـد كـان يدعـو إلى نظـام نيـابى دسـتورى (وإن لم يكـن يمثـل الشـعب بأكملـه، بـل يمثـل المقاطعـات)، وإلى ضمانـات قانونيـة للحريـات المدنيـة، وإلى عـدم المسـاس بالحريـة

---

(١) اريك كاوفمان: دراسات فى النظرية السياسية لمبدأ الملكية. ليبتسج ١٩٠٦ ص ٥٤.
Erich Kaufmann: Studien zur staatlehre des monarchischen princips

(٢) فالنتين: المرجع المذكور من قبل، ص ٣٧ وما يليها.

الشخصية. والمساواة أمام القانون. وتطبيق نظام قانونى رشيد. وقد بذل شتال جهودا كبيرة لتمييز نزعته الملكية المحافظة من أى دفاع عن الحكم المطلق التعسفى[1].

ومن الواضح أن محور فلسفة شتال يكمن فى اتجاهها إلى التوفيق بين النزعة التسلطية اللاعقلية وبين التطور الاجتماعى للطبقة الوسطى. مثال ذلك أنه جمع بين نظرية الملكية القائمة على العمل وبين النظرية الإقطاعية القائلة إن كل ملكية هى. فى نهاية المطاف. منحة من السلطات[2]. وقد حبذ" دولة القانون Rechtstaat" ولكنه أخضع ضمان الحرية المدنية فيها لسيادة الملك بوصفه سلطة نهائية[3]. ولقد كان معاديا لليبرالية. ولكنه لم يقتصر على الدفاع عن الماضى الاقطاعى. بل تحدث أيضا عن تلك الفترة من المستقبل، التى ستصبح فيها الطبقة الوسطى ذاتها معادية لليبرالية. ولم يكن عدوه اللدود هو الطبقة الوسطى، بل كان الثورة التى تهدد هذه الطبقة، كما تهدد طبقة النبلاء والدولة الملكية. وكان عداؤه للعقلانية يخدم مصالح أرستقراطية حاكمة تقف عقبة فى وجه التقدم العقلى، كما كان يخدم مصلحة كل حكم لم يكن من الممكن تبريره على أسس عقلية.

إن الثورة، كما أعلن شتال، هى " السمة المميزة لتاريخ العالم فى عصرنا". هذه الثورة تؤدى إلى تأسيس "الدولة كلها على إرادة الإنسان بدلاً من الأمر والإرادة الإلهيين."[4]. ومما له دلالته الواضحة، أن المبدأ القائل بأن الدولة ترتكز على إرادة الإنسان كان هو بعينه ما أكدته الطبقة الوسطى الصاعدة عندما شنت حملتها على

---

(1) قارن:" مبدأ الملكية Das monarchische prinzip" هيدلبرج ١٨٤٥، و" الأحزاب المعاصرة فى الدولة والكنيسة Die gegenwärtige parteien in staat .
und Kirche الطبعة الثانية، برلين، ١٨٦٨.

(2) " فلسفة القانون(الحق) philosophie des Rechts "، الطبعة الثالثة والرابعة، هيدلبرج ١٨٥٤، المجلد الثانى، ص ٣٥٦، ٣٦٠.

(3) المرجع نفسة، المجلد الثالث، ص ١٣٧ وما يليها.

(4) "ما الثورة؟ Was ist Revolution" فى" سبعة عشر خطابًا برلمانيا Siebzehn parlamentarische Reden برلين ١٨٦٢، ص٢٣٤ .

الحكم المطلق الإقطاعي. فنظرية شتال ترفض كل الفلسفة العقلانية الغربيـة(١) التـي اقترنت بهذا الصراع. وقد حمل على العقلانية الحديثة على أســاس أنـها هـي التـي تولد الثورة، وقال إن هذه الفلسفة هي" في العالم الدينـي البـاطن بمثابـة الثـورة فـي العالم السياسي الخارجي"،[٢] أعني أنها هي" اغتراب الإنسان عن الله".

ولما كان هيجل هو أقوى معبر عن العقلانية الألمانية، فقد ركز شتال هجومه عليه. وقد جرى على لسانه ذلك الرد الرسمي الذي كانت الدوائر الحاكمة في ألمانيا تجيب به عن الفلسفة الهيجلية. فقد كان لدى هذه الدوائر تبصـر بالطـابع الحقيقـي لفلسفة هيجل أعمق بكثير من تبصر أولئـك الشـراح الأكـاديميين الذيـن نظـروا إليـها على أنها تمجيد غير مشروط للنظام القائم. فنظرية هيجل فـي رأيـه "قـوة معاديـة". وهي" هدامة"[٣] في أساسها. وجدلـه يلغـي الواقـع المعطـي، ونظـريته" تحتـل منـذ البداية نفس الأرض التي تحتلها الثورة"[٤]. ولما كانت فلسفته السياسية عـاجزة عـن إثبات" الوحدة العضويـة" بـين الرعايـا و" الشـخصية الواحـدة العليـا(الله- الملـك- السلطة)"[٥] فإنها تهدم أسس النظام الاجتماعي والسياسي السائد. ولن نقتبس المزيـد من تلك الفقرات التي لا حصر لها، والتي يدلـل بـها شـتال علـى الصفـات الهدامـة للهيجلية، بل سنحاول بدلا من ذلك أن نحدد الأفكار التـي اعـترض عليـها شـتال، والتي يرى أنها جديرة باللوم والتنديد.

يحمل شتال على هيجل، ومعه أشهر ممثلي المذهب العقلاني الأوربـي منـذ ديكارت- وهو اتجاه يتكرر ظهوره في الهجمات الأيديولوجية للوطنية الاشـتراكية[٦]

---

(١) بدأ هذا الرفض في النظرية السياسية الألمانية قبل شتال، وأسهم فيه هالر" Hller" وتأثير بيرك" Burke" (عند ف. جنتس" F.Gentz")، والرومانتيكيون، و" المدرسة التاريخية". ولكن الاتجاهات التي بدأت في هذه المدارس والحركات لم تعرض بطريقة منهجية، ولم يصبح لها أساسا سياسي، إلا في أعمال شتال.

(٢) " ما الثورة"، ص ٢٤٠..

(٣) شتال:" فلسفة القانون"، المجلد الأول، ص ١٤ من المقدمة، وص ٤٥٥.

(٤) المرجع نفسه، ص ٤٧٣.

(٥) المرجع نفسه، المجلد الثالث، ص ٦.

(٦) انظر بوجه خاص: هيزه: الفكر والوجود H.Heyse: Idee und Existenz هامبورج ١٩٣٥، وف. بوم: الاتجاهات المعادية للديكارتية F.Bohm: Anti- Cartesianismus ليبتسج ١٩٣٨.

(النارية) . ذلك لأن العقلانية تتصور الدولة والمجتمع على نمط العقل. وهي في ذلك تضع معايير تؤدى بها حتما إلى معارضة" كل حقيقة معطاة وكل سلطة موجودة". وهي، على حد قوله، تتضمن مبدأ" الحرية الزائفة". وقد" جرت وراءها كل الأفكار التي تصل إلى اكتمالها النهائي في الثورة"[1] فالعقل لا يرضى أبدا بالحقيقة " المعطاة"، وهو" يعض اليد التي تطعمه"[2].

ولقد رأى شتال أن أخطر تجسد للعقلانية هو نظرية القانون الطبيعي. ولخص هذه النظرية بأنها" المذهب الذى يستمد القانون والدولة من طبيعة الإنسان(الفرد) أو عقله"[3]. ووضع شتال في مقابلها الرأى القائل أن طبيعة الفرد وعقله لا يمكن أن يصلحا معيارا للتنظيم الاجتماعي، إذ أن المطالبات المتطرفة بالثورة كانت دائما تقدم باسم عقل الفرد. فمن المستحيل علينا أن نجعل الحق الطبيعي متفقا مع الحق الوضعي المعطى. تماما كما يستحيل التوفيق بين الدولة العقلانية عند هيجل وبين الشكل القائم للدولة. وقد أخذ شتال فكرة الحق الطبيعي بمعناها النقدى. وكان يرى أنها تضفي على الفرد حقوقا أكثر وأعلى من تلك التي أعطاه أياها الحق الوضعي. ومن ثم فقد وضع في مقابل فكرة القانون الطبيعي، الرأى القائل أن الحق، والحق الوضعي، تصوران مترادفان". ووضع في مقابل الجدل الهيجلي "السلبي". فلسفة وضعية إيجابية مرتكزة على مبدأ السلطة.

ولقد عرضنا من قبل للطريقة التي تقلل بها الفلسفة الوضعية من شأن العقل. وذكرنا أن منهج هذه الفلسفة ينطوى على قبول حقيقي للقوى الموجودة فعلا. وقد أيدت أعمال شتال هذا الرأى. فهو يأخذ بالوضعية عن وعي[4]. وتدفعه الرغبة

---

(1) " الأحزاب المعاصرة في الدولة الكنسية"، ص ١١.

(2) " فلسفة القانون"، المجلد الأول ، ص ٢٦٢.

(3) المرجع نفسه، ٢٥٢.

(4) قارن: كارل ما نهيم" التفكير المحافظ"

Karl Mannheim: Das konservative Denken) Archiv fur Sozialwiss. Und sozial (*politik(

المجلد السابع والخمسون ، ١٩٢٧، ص ٨٤ وما يليها وكذلك أ. كاوفمان، المرجع المذكور من قبل ، ص ٥٨ وما يليها.

إلى" إنقاذ قيمة الوضعي العيني، الفردي، وقيمة الوقائع."[1] وهو يعيب على فلسفة هيجل عجزها المزعوم عن تفسير الوقائع الخاصة التي تكون مجال الواقع[2]. فانشغال هيجل الدائم بالكلي لم يتح له أبدا فرصة الوصول إلى المضمونات الفردية للمعطى الموجود، التي هي مضموناته الحقيقية.

ويحبذ شتال" تحويلا لطبيعة العلم"[3] يقصد به التحول إلى الوضعية- أو على وجه التحديد شكل معين من أشكالها. تمثله، في رأي شتال، فلسفة شلنج الوضعية[4]. وهو يمتدح شلنج لأنه أكد حق العنصر" التاريخي" ضد العنصر" المنطقي، الذي هو لازماني، خال من الفاعلية."[5] فكل ما نما في التاريخ، من باطن الحياة الأزلية للأمة، وكل ما يضمنه التراث، له حقيقة خاصة به، ليست مسئولة أمام العقل.ويفسر شتال شلنج من خلال" المدرسة التاريخية"، التي كانت قد استخدمت السلطة الخاصة للمعطى من أجل تبرير الحق الوضعي القائم. وكان سافيني F.K.von Savigny قد كتب ، في المقال الذي قدم فيه برنامج هذه" المدرسة التاريخية"(١٨١٤)، يقول:" لا يمكن أن يكون هناك اختيار بين الخير والشر. وكأن قبول ما هو موجود خير، على حين أن رفضه شر. وممكن في الآن نفسه. بل الأصح أن رفض ما هو موجود مستحيل بمعنى الكلمة. فالوجود يسيطر علينا سيطرة محتومة، وقد نكون على خطأ بشأنه، ولكنا لا نستطيع أن نغيره."[6] فالقانون السائد، وكذلك المجموعة الكاملة من الحقوق، هي جزء من" الحياة العامة للشعب volk"، نما به الشعب طبيعيا طوال التاريخ؛ ولا يمكن أن يصبح القانون والحق خاضعين للمعايير النقدية للعقل. وقد رفضت النظرية التاريخية لسافينيي، كما فعلت الوضعية فيما بعد،" الفلسفة السلبية" للمذهب العقلاني (ولا سيما نظرية

---

(١) " فلسفة القانون"، المجلد الثاني، ص ٣٨.

(٢) المرجع نفسه، ص ٣٧.

(٣) ص ٧ من المقدمة.

(٤) أنظر مقدمة الطبعة الثانية للمجلد الثاني.

(٥) المجلد الأول، ص ١٧ من المقدمة.

(٦) ارنست لاندسبرج: تاريخ علم القانون الألماني E.Landsberg: Geschichte der deutschen Rechtswissenschaft المجلد الثالث ، ميونيخ، ١٩١٠، ص ٢٠١

القانون الطبيعي)، زاعمة أن هذه الفلسفة معادية للنظام القائم. وكذلك فإنها شاركت علم الاجتماع الوضعي اللاحق ميله إلى تفسير العمليات الاجتماعية من خلال العمليات الطبيعية. فكل شيء في حياة المجتمع كائن عضوي، وكل كائن عضوي خير وحق في ذاته . وقد وصف شلنج النظام القانوني بأنه "نظام طبيعي". وبأنه "طبيعة ثانية"، إن جاز التعبير، وحمل على كل محاولات تغييره تمشيا مع صالح الحرية." إن النظام القانوني ليس نظاما أخلاقيا، بل هو نظام طبيعي ليس للحرية سلطة أو سلطان عليه، مثلما أنها لا تملك سلطة على الطبيعة الحسية. لذلك فليس من المستغرب أن تظهر جميع المحاولات الرامية إلى جعل النظام القانوني نظاما أخلاقيا في صورة ممتنعة، ويتجلى فيها أفظع أنواع الطغيان الذي يترتب عليها مباشرة." [1] وهكذا كان المقصود من الزعم بأن الطبيعة تطغى على المجتمع. هو أن يكون مقابلا لدعوة" الإرادة العاقلة" إلى تغيير الأشكال الموجودة للمجتمع وفقا لمصلحة الأفراد الأحرار.

وقد ضمن شتال مبادئ المدارس" الطبيعية" في فلسفته الوضعية. بغرض صريح هو استخدامها مبادئ للتبرير. ولم يتردد في أن يؤكد. في بداية كتابه. أن وظيفة فلسفته هي حماية أوضاع قائمة.

" لقد ظلت الفلسفة، طوال قرن ونصف، تقيم السلطة والزواج والملكية. لا على أساس الأمر الإلهي، بل على أساس إرادة الإنسان وموافقته وسارت الشعوب على هذه النظرية، فتحدث حكامها، كما تحدث النظام التاريخي، وثارت آخر الأمر على نظام الملكية العادل" [2] وهو يرى أن أية فلسفة" تستمد العالم الطبيعي والأخلاقي من العقل البشري، أي من قوانين الفكر وصفاته" [3] تهدم النظام القائم وتستحق الفناء. أما الفلسفة الوضعية التي ستحل محلها فإنها" ستحرص على الامتثال للنظام والسلطة، كما دعا إليهما الله من أجل حكم الناس، وكذلك لكل

---

(1) شلنج: مذهب المثالية الترنسندنتالية System des transcendentalen Idealismus في " المؤلفات الكاملة Sammtliche Werke شتتجارت ١٨٥٨" المجلد الثالث، ص ٥٨٣ وما يليها.

(2) فلسفة القانون، المجلد الثاني، ص ١٠ من المقدمة.

(3) المرجع نفسه، ص ١٨ من المقدمة.

الحقوق والأوضاع التى أصبحت مشروعة بفضل إرادته الإلهية." [1] وهكذا يعود لفظا النظام والسلطة، اللذان كانا أساسيين فى وضعية كونت، إلى الظهور فى فلسفة شتال السياسية. فهو بدوره قد عرض خدماته الأيديولوجية على السلطات الحاكمة. على نحو لا يقل إصرارا عما فعل كونت.

ولقد كان شتال حساسا بوجه خاص فى موضوع تبرير الملكية. فهو يتساءل: "هلى ينبغى أن نتخلى عن السؤال: ما الملكية، لأنصار بر ودون؟" [2] إن الملكية لو لم تكن تستمد حقها إلا من إرادة الإنسان كما تزعم العقلانية، لترتب على ذلك بالضرورة" أن الشيوعية على حق فى مقابل فلسفة الحق التى وضعت منذ أيام جروتيوس حتى هيجل .. ولكانت على حق أيضا مقابل مجتمع اليوم." [3] ولكن من الواجب ابعاد نظام الملكية ، وكل نسق العلاقات الاجتماعية والسياسية، عن أية معالجة عقلانية، وتبريره على أساس أمتن. وهكذا تهدف فلسفة شتال السياسية إلى أن تصور معطيات النظام الاجتماعى القائم على أنها معطيات واقع حقيقى عادل. والمنهج الذى تتبعه هو إرغام العقل البشرى والإرادة البشرية على إطاعة سلطة هذه المعطيات.

ولن نطيل الكلام عن هذا المنهج. فقوامه أساسا إرجاع النظام الاجتماعى والسياسى، بطرق مباشرة أو غير مباشرة، إلى الأمر الإلهى. وكلما كانت المسألة موضوع البحث أشد حيوية، وكانت تستمد من هذا الأمر على نحو أقرب إلى الطابع المباشر." فتوزيع الثروة" هو شىء" قضى به الأمر الإلهى". [4] ونظم المجتمع مبنية على "تنظيم الله لعالم البشر" [5]. واللامساواة الاجتماعية إرادة الله: " لا بد أن يكون هناك حق مختلف لكل رجل وامرأة وطفل، وللعامل الجاهل الذى يمثل أمام القانون صاحب الأرض الذى لا يخضع للمحاكمة . ولابد أن يختلف الحق وفقا لرسالة

---

[1] ص ٢٢ من المقدمة.

[2] ص ١٧ من المقدمة.

[3] ص ٣٧٥.

[4] ص ٣٧٦.

[5] ص ١٩١.

الجنس، والسن، والمركز أو الطبقة."[1] وتضم الدولة وسلطاتها "نظاما إلهيا". وعلى الرغم من أن الناس أحرار في أن يعيشوا في ظل هذا الدستور أو ذاك" فإن الدولة بما هي كذلك ليست أمر الله فحسب، بل أن للدستور الخاص والسلطات الخاصة في كل مكان، بدورهما، ضمانا إلهيا."[2]

ويرتبط هذا المنهج بفلسفة شخصانية[3] يزداد خبثها ظهورا إذا أدركنا أنها تنطوى على الأفكار التقدمية لعقلانية الطبقة الوسطى، مع تفسيرها في سياق لاعقلى. فهو يمجد" الشخصية" بوصفها" وجودا أصليا" و" تصورا أصليا".[4] والعالم المخلوق في رأية يبلغ قمته في وجود الشخصية. فهذه الأخيرة " غاية مطلقة". وهى صاحبة" الحق الأصلى".[5] هذا المبدأ يعطى شتال فكرته عن النزعة الإنسانية humanitariannsm، أعنى أن" رفاهية كل فرد وحقه وشرفه، حتى أدنى الأفراد مرتبة، أمر يجب أن يحرص عليه المجتمع. وأن كل شخص ينبغى أن يراعى، ويحمى، ويكرم، ويعامل وفقا لشخصيته، دون ما تمييز على أساس الأصل أو العرق أو الطبقة أو الموهبة.."[6] على أن هذه الأفكار التقدمية تتخذ، في الإطار المضاد للعقلانية، الذى تمثله فلسفة شتال، عكس معناها الأصلى. فإشعاع الشخصية يطغى على الوقائع القاتمة للنظام الاجتماعى، ويجعلها تبدو كأنها مجموع من العلاقات الشخصية التى تنبثق عن شخص الإله، وتنتهى- على الأرض- في شخص الملك الحاكم. فالدولة والمجتمع، اللذان تسيطر عليهما في الواقع علاقات القوة وتحكمهما القوانين الاقتصادية، يبدوان مملكة معنوية تحكمها قوانين وحقوق وواجبات أخلاقية. ويبدو عهد عودة الملكية كأنه عالم هدفه النهوض بالشخصية الإنسانية.

---

(1) المجلد الأول، ص ٢٢٧.

(2) المجلد الثالث، ص ١٧٧.

(3) المجلد الثانى، الكتاب الأول.

(4) ص ١٤.

(5) ص ٣٢١.

(6) ص ٣٤٦.

والحق أن شخصانية شتال غير الناضجة توضح حقيقة حاسمة عن الفلسفة الحديثة، وهى أن وجهة النظر العينية كثيرا ما تكون أبعد عن الحقيقة من وجهة النظر المجردة. فقد شهد رد الفعل على المثالية الألمانية اتجاها عقليا متزايد القوة إلى مزج الفلسفة مع عينية الحياة الواقعية. وكان رد الفعل هذا يطالب بأن يحل الموقع العينى للإنسان فى الوجود محل التصورات المجردة فى الفلسفة، ويصبح معيارا للفكر. ولكن عندما ينم وجود الإنسان العينى عن نظام لاعقلى، فإن التشهير بالفكر المجرد، والاستسلام" للعينى"، يعنى استسلام الدوافع النقدية فى الفلسفة، وتهاوى قدرتها على معارضة الواقع اللاعقلى.

لقد قدم شتال نظريته فى" الشخصية العينية" بوصفها بديلا عن الكلية التجريدية عند هيجل. فجوهر العالم عنده هو الشخصية فى وجودها العينى، لا العقل. ومع ذلك فقد ظهرت لدية نزعة كلية universalism أخطر بكثير من نزعة هيجل. ذلك لأن مجموع مظاهر اللامساواة والفوارق الموجودة فى الواقع الاجتماعى والسياسى القائم قد وضعت وأكدت مباشرة فى الشخصية. فللشخصية وجودها العينى فى علاقات الخضوع والسيطرة الخاصة التى تسرى على الواقع الاجتماعى. على حين أن الشخصية كانت، فى تقسيم العمل الاجتماعى، شيئا ينبغى أن يحكم. وفى رأى شتال أن مظاهر اللامساواة هذه كلها تنتمى إلى طبيعة الشخصية ولا يجوز الاعتراض عليها. فالمساواة بين الناس" لا تستبعد الفوارق والمراتب، واللامساواة فى الحقوق الفعلية، بل واللامساواة فى المركز القانونى."[1]

• • •

وسوف نكتفى الآن بالإشارة إلى الاتجاهات الأساسية فى فلسفة شتال الوضعية كما طبقها على الدولة. فالمبدأ الشخصانى فى الكون يتضمن أن كل سيطرة لها" طابع شخصى"، أى أن لها طابع السلطة الشخصية الواعية. ففى المجال المدنى تتمثل السيطرة فى مختلف مظاهر القوة التى يملكها الكائن العضوى للدولة، والتى تنبثق عن" الشخصية الطبيعية" للملك وتتركز حوله.[2] والدولة أساسا ملكية.

---

(1) المرجع نفسه، ص ٣٣١.

(2) المرجع نفسه، المجلد الثالث، ص ٢.

صحيح أنها قد تتخذ شكل حكومة نيابيـة، ولكـن سـيادة الملـك. علـى أيـة حـال. ينبغي أن تعلو على مختلف الطبقات.[1]

ويقبل شتال الفصل الـذى قـال بـه هيجـل بـين الدولـة والمجتمـع. ولكنـه يجعله أقل حدة بكثـير، إذ يفسـر كـل العلاقـات الاجتماعيـة علـى أنـها علاقـات" أخلاقية". وهو يحبذ أن تمارس الدولـة تنظيمـا واسـع المـدى للاقتصـاد. ويعـارض إعطاء حريـة غـير محـدودة للتجـارة الداخليـة والخارجيـة[2] فالدولـة عنـده" وحـدة للشـعب فـى ظـل سـلطة."[3] والدولـة. بوصفـها عالمـا أخلاقيـا. لهـا هـذا الهـدف المزدوج: " فهناك، من جهة، السيطرة بما هي كذلك، أعني غاية سيادة السلطة بين الناس"، ومن جهة أخـرى" حمايـة النـاس وتحسـين أحوالهـم، والنـهوض بالأمـة. وتنفيذ الأمر الإلهي."[4]

والدولة عنده لا تعـود مقيـدة بمصلحـة الفـرد. بـل هـى" قـوة وذات تسـبق أعضاءها الأفراد وتعلو عليهم." والسلطة هي القوة التـى تربـط العلاقـات الاجتماعيـة والسياسية. في نهاية المطاف. بالكل. ويؤدى النظام كله عمله عـن طريـق الطاعـة. والواجب، والامتثال." إن كل سيطرة تنطوى على قبول لتفكير الحـاكم وإرادتـه فـى حياة المحكومين."[5] وهذا استباق ملفت للنظر. لنمط الشـخصية الـذى تدعـو إليـه الدولة التسلطية الحديثة وتعمل على تشكليه. ولو كان هيجل قـد اطلـع علـى عبـارة كهذه لعدها شيئا مخيفا، إذ أن تسليم التفكير الفردى والإرادة الفردية لتفكير وإرادة سلطة خارجية ما، هو أمر يتنافى مع جميع مبادئ نزعته العقلانية المثالية.

ويفصـل شـتال الدولـة تمامـا عـن أى ارتبـاط بالاسـتقلال الذاتـى لأفرادهـا. فالدولة والمجتمـع" لا يمكـن أن ينشـأ منـهم أو يعتمـدا عليـهم"؛ بـل أن حفظـها يقتضى قوة ترتكز على النظام الآمر وحده، وتكـون مسـتقلة عـن إرادة الأفـراد، بـل"

---

(1) " مبدأ الملكية"، ص ١٢، ١٤، ١٦.

(2) " فلسفة الحق" المجلد الثالث، ص ٦١، ٧٠.

(3) المرجع نفسه، ص ١٣١..

(4) ص ١٤٤.

(5) ص ٩.

متعارضة معها. تفرض عليها من الخارج."[1] وهـو يستعيض عن العقل بالطاعة. التى تصبح" الدافع الأول الذى لا ينكر والأساس الأصلى. لكـل أخـلاق."[2] وهكـذا يتخلى عن الفلسفة الليبرالية حتى قبل أن يصبـح الأسـاس الاجتمـاعى والاقتصـادى لليبرالية حقيقة واقعة.

وعلى حين أن الاقتصاديين الاجتماعيين الفرنسـيين اسـتطاعوا أن يـروا فـى تقـدم الرأسمالية الصناعية تحديـا يقتضـى تغيير العلاقـات الاجتماعيـة والسياسـة القائمة، وتحويلها إلى نظام يمكنه أن ينمى إمكانات الفرد. فإن المفكريـن مـن أمثـال شتال وجدوا لزاما عليهم أن يشغلوا أنفسهم بإنقاذ نظام متجه إلى الماضى. وإلى نـوع من التسلسل الأزلى الثابت فـى المراتـب. ومـن ثـم فـإن شـتال عندمـا ينقد عمليـة العمل السائدة- أى عندما يبدو، مثلا، مرتاعا مـن" مصيبـة نظـام المصـانع والإنتـاج الآلى"[3] - ويشير فى هذا الصدد إلى سيسموندى، فإنه يعجز تمامـا عـن اسـتخلاص أية نتائج من ملاحظاته هذه. فالدولة والمجتمع يظلان مقيدين بالأمر الإلهى والتراث التاريخى. وهما يوجدان على النحو الذى ينبغى أن يوجدا به.

و"الشـعب" طائفـة أقـوى مـن كـل تفاوت طبقــى. فـالمجتمع الشـعبى Volksgemeinschaft حقيقة واقعة. والجماعة، لا الفـرد، هـى الموضـوع النـهائى للحـق.." إن الشـعب volk وحـده هو الـذى لديـة وحـدة النظـرة إلى الحيــاة Lebensanachauung وبذرة الإنتاج الخلاق."[4] والتراث والعرف اللذان تأصلا فـى الشعب هما مصدر الحق. أما سعى الفرد إلى الحرية والسعادة، فإن شتال يحولـه إلى مجرى آخر. هو الجماعة اللاعقلية. التى هى دائما على حق. فمـا نبـت وحفـظ فـى النمو" الطبيعى" للتاريخ صحيح فى ذاته" إن الإنسان ليس كائنا حرا بالمعنى المطلـق. بل هو كائن مخلوق ومحدود. ومن هنا فهو معتمد على القـوة التـى أعطتـه الوجـود.

---

(1) المجلد الثانى، ص ١٤٣.

(2) ص ١٦٠.

(3) المجلد الثالث، ص ٧٣.

(4) المجلد الثانى، ص ١٩٣..

وعلى نظام الحياة القائم والسلطات القائمة التى تسمح هذه القوة بوجودها من خلالها. لذلك فإن للسلطات قدرة كاملة عليه. حتى دون رغبته."[1]

إن فلسفة شتال تتجلى، فى جميع مظاهرها على صورة فلسفة تخلت عن الأفكار التقدمية التى حاول مذهب هيجل أن يحتفظ بها للمجتمع الذى ظهرت هذه الأفكار فيه، والذى تنكر لها فيما بعد. فالسلطة أصبحت تحل محل العقل. والخضوع محل الحرية. والواجب محل الحق. وأصبح الفرد يوضع تحت رحمة الادعاءات المطلقة لكل يتخذ صبغة متجسدة. وهكذا فإن فلسفة الحق عند شتال قد جمعت بعضا من الأفكار الأساسية التى كان لها دور التوجيه فى الإعداد للأيديولوجية الاشتراكية الوطنية(النازية). تلك هى النتائج التى تؤدى إليها" الفلسفة الوضعية" التى أرادت أن تحل محل الفلسفة السلبية عند هيجل.

٣- تحويل الجدل إلى علم الاجتماع: لورنتس فون شتاين

ما زال أمامنا أن نبحث التأثير الهام الذى مارسته الفلسفة الهيجلية على النظرية الاجتماعية عند لورنتس فون شتاين Lorenz von Stein ولقد كانت أعمال شتاين معروفة لماركس وانجلز. اللذين انتقداها فى كتاباتهما السابقة على" البيان الشيوعى".. وقد ثار بعض الخلاف حول مسألة ما إذا كانا قد أخذا بأفكار شتاين فى نظريتهما الخاصة، وإلى أى مدى أخذا بها. على أن هذه مشكلة لا تهمنا فى هذا المجال. فهى تبدو غير ذات موضوع نظرا إلى أن بناء النظرية الماركسية وأهدافها مختلفان تمام الاختلاف عن يناء علم الاجتماع عند شتاين وأهدافه.

لقد كان تأثير أعمال شتاين فى تطور النظرية الاجتماعية طفيفا. إذ كان ينظر إليه على أنه مؤرخ للثورة الفرنسية وللنظريات الاجتماعية الفرنسية. أكثر من كونه مفكرا نظريا. ولم تتضمن الطبعة الأولى لكتابه: " الاشتراكية والشيوعية فى فرنسا اليوم Der Sozialismus und communismus des heutigen Frankreichs التى نشرت عام ١٨٤٢ إلا إشارات ضئيلة إلى مفاهيمه

[1] " الأحزاب المعاصرة.." ص٢٢.

السوسيولوجية. غير أن طبعة ١٨٥٠، التى نشرت فى ثلاثة مجلدات تحت عنـوان" تاريخ الحركة الاجتماعية فى فرنسا من ١٧٨٩ حتى يومنا هـــذا[1] Geschichte der sozialen Bewegung in Frankreich von 1789 bis aug unsere Tage تقدم عرضا مفصــلا لهـذه المفـاهيم. وتبحـث المقدمـة الطويلـة فـى" مفـهوم المجتمـع وقوانين الحركة الاجتماعية" وهى تمثل أول دراسة ألمانية فى علم الاجتماع.

ونحن نستخدم لفظ" علم الاجتماع" بمعناه الدقيق. الذى يدل على معالجـة النظرية الاجتماعية بوصفـها علمـا خاصـا،لـه موضوعـه الخـاص، وإطـاره التصـورى ومنهجه الخاص. فهنا ينظر إلى النظرية الاجتماعية على أنها" علم الاجتمـاع" الـذى يبحث فيما بين الناس من علاقات تحمل الطابع الاجتماعى على التخصيـص. وفـى القوانين أو الاتجاهات التى تؤثـر فيـها(٢). وهـذا يعنـى أن أمثـال هـذه العلاقـات" الاجتماعية" يمكن أن تميز من العلاقـات الماديـة، أو الاقتصاديـة. أو السياسـية. أو الدينية. وإن كان من الجائز أنها لا تحدث أبدأ بدون هذه الأخيرة. فعلم الاجتمـاع. بوصفه علما خاصا، يترك عددا كبيرا من المشكلات الاجتماعية لكـى تعالجـه العلـوم الأخرى المتخصصة. وإن كان" يختـص بالدراسـة العامـة للمجتمـع". " وهكـذا فـإن مشـكلات مثـل إنتـاج الـثروة وتوزيعـها. والتعريفـة الجمركيـة والتجـارة الدوليـة والاستثمار، تعالج بواسطة علم الاقتصاد".[3] وهناك مجموعات أخرى مـن المشـكلات الاجتماعية تحول إلى علوم أخرى متخصصة. كالعلوم السياسية. والتربية. والأهم من ذلك كله أن الارتباط ينفصم تماما بين علم الاجتماع وبين الفلسفة.

---

(١) نشرة" G.Salomon" ميونيخ ١٩٢٢ واقتباساتنا مستمدة من هذه الطبعة الجديدة.

(٢) انظر رو برت ماكيفر: المجتمع: Robert M.Max Iver: society نيويورك ١٩٣٧، ص ٧ وما يليها من المقدمة، ص ٤-٨ ، وانظر: ميادين علم الاجتماع ومناهجه" The Fields and Methods of sociology " الناشر:" L.L Bernard نيويورك ١٩٣٤، ص ٣ وما يليها، وانظر: كيس: المجمل فى علم الاجتماع التمهيدى C.M. Casse: Outlines of introductory sociology نيويورك ١٩٣٤، ص ١٧ من المقدمة و ٢٥ وما يليها.

(٣) أوجبرن ونيمكوف: علم الاجتماع": W.F.Ogburn and M.F.Nimkoff Sociology. كيمبردج ١٩٤٠، ص ١٤.

ومن الواجب عدم الخلط بين تحرر علم الاجتماع من الفلسفة وبين " إنكار الفلسفة" و" إخراجها إلى حيز الواقع"، كما يحدث في النظرية الاجتماعية الماركسية. ذلك لأن علم الاجتماع لا" ينكر" الفلسفة. بمعنى استيعاب المضمون الخفي للفلسفة ونقله إلى النظرية الاجتماعية والعمل الاجتماعي. بل هو يجعل لنفسه مجالا خاصا به، منعزلا عن الفلسفة، له نطاقه الخاص وحقيقته الخاصة. ولقد وصف كونت عن حق بأنه أول من استحدث هذا الفصل بين الفلسفة وعلم الاجتماع. صحيح أن كونت ومفكرين آخرين من نفس التراث قد أقاموا معادلة شكلية بين نظريتهم الاجتماعية والفلسفة: فجون ستورت مل قد لخص نظرياته في منطق العلم الاجتماعي داخل إطار منطق عام شامل، وسبنسر جعل من مبادئ علم الاجتماع جزءا من مذهبه في الفلسفة التركيبية. ولكن هذين المفكرين غيرا من معنى الفلسفة لكي يجعلاها مختلفة كل الاختلاف عن تلك الفلسفة التي تولدت عنها النظرية الاجتماعية في الأصل. فالفلسفة كانت في نظر هذين المفكرين مجرد مركب جامع بين التصورات والمبادئ الأساسية المستخدمة في العلوم المتخصصة(وهي الرياضة والفلك والفيزياء والكيمياء والبيولوجيا وعلم الاجتماع عند كونت. والبيولوجيا وعلم النفس وعلم الاجتماع والأخلاق عند سبنسر). والدراسة الجامعة الرابطة لهذه العلوم كانت" فلسفية" بفضل طابعها الوضعي العام. وتفنيدها لكل الأفكار الترنسندنتالية. وهكذا فإن مثل هذه الفلسفة كانت تعني. في واقع الأمر. تفنيدا للفلسفة.

وللاتجاه المعادي للفلسفة في علم الاجتماع دلالة بالغة. فقد رأينا أن المجتمع، عند كونت، أصبح موضوعا لميدان مستقل من ميادين البحث. فلم تعد العلاقات الاجتماعية والقوانين التي تحكمها تستمد- كما كانت في مذهب هيجا- من ماهية الفرد، ولم تعد تحلل وفقا لمعايير مثل العقل، والحرية، والحق. بل أن هذه المعايير الأخيرة أصبحت تبدو الآن غير عملية، وأصبح منهج علم الاجتماع موجها نحو وصف الوقائع القابلة للملاحظة، وإيجاد تعميمات تجريبية بينها. وعلى عكس النظرة الجدلية، التي كانت ترى العالم" كلا ذا طابع سلبي ". وبالتالي

كانت فى أساسها نقدية. كان منهج علم الاجتماع فى أساسه محايدا. يتأمل المجتمع على نفس النحو الذى يتأمل عليه علم الفيزياء الطبيعية.

وقد أصبح علم الاجتماع. منذ كونت. يتخذ من العلوم الطبيعية أنموذجا يحاكية. وهو لا يعد علما إلا بالقدر الذى يكون به موضوعه قابلا لنفس المعالجة المحايدة التى تعالج بها العلوم الدقيقة. ولا يزال وصف جون ستورات مل لعلم المجتمع مميزا لتطوره التالى. فقد قال مل:

" هذا العلم تربطه بالكيان الاجتماعى نفس العلاقة التى تربط علم التشريح وعلم وظائف الأعضاء بالجسم المادى. فهو يبين ما هى المبادئ الموجودة فى طبيعة الإنسان. والتى تدفع الإنسان إلى الدخول فى حالة اجتماعية. وكيف أن هذه السمة تؤثر فى اهتماماته ومشاعره، وتؤثر من خلال هذه الأخيرة فى سلوكه. وكيف أن التجمع يتجه باطراد إلى المزيد من التوثق. والتعاون يمتد إلى أغراض متزايدة على الدوام. وما هى هذه الأغراض. وما أنواع الوسائل التى يشيع استخدامها أكثر من غيرها فى سبيل تحقيقها. وما العلاقات المختلفة التى تقوم بين الناس بوصفها نتيجة طبيعية للاتحاد الاجتماعى، وما العلاقات التى تختلف باختلاف حالة المجتمع، وما تأثير كل منها فى سلوك الإنسان وشخصيته"[1].

وتبعا لهذا الوصف لا يجوز. من حيث المبدأ. التمييز بين علم المجتمع وبين العلم الطبيعى. صحيح أن الظواهر الاجتماعية لها درجة أقل من" الدقة". بالقياس إلى الظواهر الطبيعية، وأنها أصعب منها تصنيفا. ولكن من الممكن إخضاعها لمعيار الدقة ولمبادئ التعميم والتصنيف. ولهذا السبب كانت نظرية المجتمع علما حقيقيا.[2] وفضلا عن ذلك فإن علم الاجتماع يشترك مع العلوم الدقيقة الأخرى فى أنه ينتقل من جمع الوقائع إلى تصنيفها بنجاح. هذا هو المبدأ الذى

---

[1] جون ستوارت مل: أبحاث بعض مسائل الاقتصاد السياسى التى لم يستقر عليها الرأى" Essay on some Unsettled Questions of political Economy. لندن ١٨٤٤، ص ١٣٥.

[2] هربرت سنبسر:" دراسة علم الاجتماع: The Study of Sociology .
نيويورك ١٨٩٨، ص ١٦٣.

يسير تبعا له." إن كل معرفة لا تنظم منهجيا وفقا لهذا المبدأ يتبغى أن تستبعد من مجال علم المجتمع."[1]

على أن المبادئ التى تجعل من علم الاجتماع علما خاصا، هى نفسها التى تفصل بينه وبين النظرية الجدلية فى المجتمع. ففى هذه الأخيرة يكون تعميم الوقائع وتصنيفها، على أحسن الفروض، عملا لا صلة له بالمطلوب. وكيف تكون لهذا الإجراء أية صلة بالحقيقة، إذا كان ينظر إلى كل الوقائع على أنها تتكون عن طريق البناء الفريد للكل الاجتماعى وحركته. وهما البناء والحركة اللذان قامت الاتجاهات المتغيرة للسلوك الفعلى الإنسانى طوال التاريخ بدور أساسى فيهما؟ لقد أكدت النظرية الجدلية للمجتمع الإمكانات والمتناقضات الأساسية داخل هذا الكل الاجتماعى، وأوضحت بذلك ما ينبغى عمله بالمجتمع. وكشفت أيضا عن نقص صورته الراهنة. ولم يكن الحياد العملى يتمشى مع طبيعة الموضوع ومع توجيهات السلوك الإنسانى التى تستمد من تحليلها. وفضلا عن ذلك فإن النظرية الاجتماعية الجدلية لم يكن من الممكن أن تكون علما خاصا بين بقية العلوم. لأنها كانت ترى أن العلاقات الاجتماعية تضم كل مجالات الفكر والوجود وتحكم فيها. فالمجتمع هو المجموع السالب لكل العلاقات الإنسانية القائمة(وضمنها العلاقات مع الطبيعة). وليس أى جزء منها. لهذه الأسباب كان الجدل منهجا فلسفيا لا سوسيولوجيا. أعنى منهجا تسرى فيه كل فكرة جدلية واحدة على الكل السلبى بأكمله. ومن ثم فهو يتعارض مع أى اقتطاع لمجال خاص من العلاقات الاجتماعية.

ولقد كان لزاما على أية محاولة لبناء علم الاجتماع أن تبدأ بتنفيذ الادعاء الجدلى، كما فعل" شتال". أو تعزل نفسها عن أساسه الفلسفى كما فعل فون شتاين، الذى حول القوانين والمفاهيم الجدلية إلى قوانين ومفاهيم سوسيولوجية. وقد وصف فون شتاين عمله بأنه" أول محاولة لإقامة مفهوم المجتمع بوصفه مفهوما مستقلا، وللبحث بالتفصيل عن مضمونه."[2] ولقد كانت" فلسفة الحق" عند هيجل

---

(1) لستر ف. وورد:".المجمل فى علم الاجتماع:Lester F.Ward
Outlines of Sociology نيويورك ١٨٩٨، ص ١٦٣.

(2) " تاريخ الحركة الاجتماعية..." ص ٦.

قد كشفت المتناقضات الهدامة الموجودة داخل المجتمع المدني(الأقسام ٢٤٣-٦).
بوصفها نواتج حتمية لهذا النظام الاجتماعي. وبطبيعة الحال فإن اتجاه الاهتمام الهيجلي قد أضعف من قوة المتناقضات الاجتماعية، إذ فسرها على أنها متناقضات أنطولوجية. ومع ذلك فإن الجدل الهيجلي قد وضع" قانونًا طبيعيا" لا يتخلف للتاريخ، ولكنه أشار بوضوح تام إلى أن طريق العمل التاريخي للإنسان يكمن في اتجاه الحرية. أما الحركة الجدلية للمجتمع المدني في أعمال فون شتاين فتبدو أقرب بكثير إلى أن تكون حركة للأشياء(رأس المال، الملكية، العمل) منها إلى أن تكون حركة للناس. فالتطور الاجتماعي محكوم بقوانين طبيعية، لا بالعمل الإنساني. ويرى فون شتاين أن هذا الوضع ليس نتاجا لعمليات التشيؤ الرأسمالية، بل هو الحالة" الطبيعية" للمجتمع الحديث. وهو يفهم التشيؤ على أنه قانون كلي، يتعين على النظرية والعمل الاجتماعيين أن يمتثلا له بالضرورة. وبذلك يصبح الجدل جزءا من دراسة موضوعية محايدة للمجتمع

على أنه، نظرا إلى الظروف التي ظهرت فيها أعمال فون شتاين، فإن هذه الاتجاهات الحيادية قد عوض تأثيرها إلى حد بعيد. فقد كان شتاين على أية حال، يسترشد بدراسته للصراع الاجتماعي في فرنسا بعد الثورة، وأبدى اهتماما كبيرا بالنقاد والمفكرين النظريين الفرنسيين الاجتماعيين في هذه الفترة. وقد دفعته هذه النظرة التاريخية العينية إلى القول بأن العملية الاقتصادية أساسية للعملية الاجتماعية والسياسية، وأن الصراع الطبقي هو المضمون الحقيقي الذي يدور حوله المجتمع. فأدرك واعترف وقتا ما بأن المتناقضات التي لا يمكن التوفيق بينها في المجتمع الحديث هي المحرك لتطوره، وبذلك انضم إلى التحليل الجدلي الهيجلي للمجتمع. ولكن كان من الضروري التخلي عن هذا التركيز على المتناقضات داخل العملية الاقتصادية إذا ما أريد لعلم الاجتماع أن يكون علما موضوعيا مأمونا. ومن هنا فإن شتاين ذاته قد تخلى عن موقفه السابق. فمنذ عام ١٥٨٢ كف عن محاولة بناء نظرية اجتماعية على أساس الاقتصاد السياسي.

" من المعروف أن علم المجتمع بأسره قد ظهر أصلا من دراسة التعارض الاقتصادي الذي أحدثه الاستغلال والتنافس بين الطبقة الرابعة بوجه خاص، أي

العمل المحروم من رأس المال. وبين مالكي رأس المال. وقد أدت هذه الحقيقة إلى نتيجة بدت بالفعل واضحة كل الوضوح ولكنها جلبت بالضرورة خطرا كبيرا على الأسس الأعمق لهذا العلم. ولا يستطيع كاتب هذه السطور أن ينكر أنه هو ذاته قد أسهم بدور كبير في الدعوة إلى قبول هذه النتيجة. ذلك لأنه كان يفترض أنه لما كان الشكل الحال (للمجتمع) يتحدد أساسا بالعلاقات الاقتصادية. فإن النظام الاجتماعي في ذاته لا يمكن أن يكون إلا نسخة من النظام الاقتصادي. إن جاز التعبير.. وترتب على هذا الرأى رأى آخر يقول إن الحركة الكاملة للمجتمع لا تحكمها بدورها إلا القوانين التي تتحكم في الحياة الاقتصادية، بحيث يرد على المجتمع بأكمله آخر الأمر إلى مجرد انعكاس للقوانين والتطورات الاقتصادية."[1]

هذا التصريح يتضمن القول بأن إقامة علم الاجتماع بوصفه علما حقيقيا تقتضي إلغاء أساسه الاقتصادي. ومنذ ذلك الحين أخذ علم الاجتماع عند شتاين على عاتقه أن يدافع عن الانسجام الاجتماعي في وجه المتناقضات الاقتصادية. وعن الأخلاق في وجه الصراعات الاجتماعية.

وفي عام ١٨٥٦ نشر شتاين كتابه" نظرية المجتمع Gessellschaftslehre وقد بدأ الكتاب الأول بتأسيس" أخلاق اجتماعية". وانتهى الأخير" بمبادئ الانسجام الاجتماعي". مبينا أن" المراتب والطبقات المختلفة للمجتمع ترتبط سويا بحيث يكمل كل منها الآخر ويحققه."[2]

على أننا، بدلا من معالجة مذهب علم الاجتماع الأخير عند فون شتاين. سنقتصر على تقديم عرض موجز لأسس علم الاجتماع عنده[3]، كما عرضها في مقدمة كتابه: تاريخ الحركة الاجتماعية في فرنسا Geschichte der soziaien

---

[1] المجلة الفصلية الألمانية "Deutsche Vierteljahrsschrift" شتتجارت ١٨٥٢، ص ١٤٥، اقتبسه ه. نيتشكه H.Nietzschke: فلسفة التاريخ عند لورنتس فون شتاين Die Geschichtsphil. Lorenz Von Steins ميونيخ ١٩٢٣، ص١٣٢ وما يليها.

[2] " نظرية المجتمع"، شتتجارت ١٨٥٦، ص ٤٣٠.

[3] انظر قائمة المراجع في كتاب نيتشكه المذكور من قبل.

Bewegung in frakreich[1]. ففى مقدمة طبعة عام ١٨٥٠ يتقدم المؤلف بافتراض أساسى بالنسبة إلى علم المجتمع الجديد، هو أن الحركية(الديناميـة) الاجتماعية يحكمها قانون ضرورى تنحصر مهمة علم الاجتماع فى اكتشافه. ويقول شتاين إن من الممكن التعبير عن هذا القانون فى أعم صوره بالقول أنـه شراع الطبقة الحاكمة من أجل اكتساب السلطة الكاملة فى الدولة واستبعاد الطبقة الأولى من امتلاك هذه السلطة. فقوام العملية الاجتماعية هو فى أساسه الحرب الطبقية بين رأس المال والعمل من أجل السيطرة على الدولة.[2]

والواقع أن التضاد بين الدولة والمجتمع هو الفكرة الأساسية فى علم الاجتماع عند شتاين. ففى الدولة والمجتمع تتجسد مبادئ مختلفة كل الاختلاف. ذلك لأن المجتمع هو" الوحدة العضوية لحياة الإنسان كما يتحكم فيها توزيع الثروة، وكما ينظمها الطابع العضوى للعمل، ويحركها نسق الحاجات، وتربطها الأسرة وحقوقها بالأجيال المتعاقبة[3] ونستطيع أن نلمس، فى هذا التعريف، تأثير هيجل، وكذلك الاشتراكيين الفرنسيين الأوائل. وقد استخلص شتاين هيكل الفكرة من هيجل، ثم كساه بمادة مستمدة من التحليل النقدي الفرنسي للمجتمع الحديث. فالمجتمع أساسا مجتمع طبقى." والعلاقة العامة التى لا تتبدل فى المجتمع هى العلاقة بين طبقة مسيطرة وطبقة معتمدة."[4] ووجود الطبقات" حقيقة قائمة على نحو لا مفر منه."[5]، يرجع أصلها إلى عملية العمل." إن أولئك الذين يملكون أدوات العمل بوصفها ملكية لهم، يملكون بذلك ما يحتاج إليه من ليست لديهم ملكية من أجل اكتسابها. فهؤلاء الأخيرون يعتمدون، فى استخدامهم لقوة عملهم، على هذا الشرط الضرورى، وأعنى به أدوات العمل، ولما كانت هذه المادة ملكية لا يمكن استخدامها إلا بموافقة الملاك، فيترتب على ذلك أن كل من لا يملكون شيئا سوى

---

[1] تاريخ الحركة الاجتماعية..."، المجلد الأول، ص ١١ وما يليها.
[2] " المرجع نفسه، ص ٣.
[3] ص ٢٦.
[4] ص ٤٧.
[5] ص ٧١.

قوة العمل معتمدون على أولئك الحائزين على هذه الملكيــة."[1] وهكـذا فـإن النظـام الاجتماعى هو بالضرورة نظام طبقى. وأبرز سماته هى الأنانية. والميل العام لدى كل فرد إلى اكتساب" وسائل استقلاله الخاص ووسائل جعل الآخرين معتمدين عليه."[2]

وعلـى عكـس المجتمـع. فـإن الدولـة هـى" تجمـع الإرادات الفرديـة كلـها مرفوعا إلى مستوى الوحـدة الشـخصية." ومبـدأ الدولـة هـو النمـو. والتقـدم والـثراء. والقوة. وسيادة العقل بين الأفراد جمعيا" دون تمييز". بحيث تنظـر إلى كـل الأفـراد على أنهم أحرار متساوون.[3] فالدولة تحمى الصـالح العـام. والعقـل. والحريـة. مـن هجوم المصالح الخاصة المتعارضة التى تسود المجتمع.[4]

ومما له أهمية قصوى بالنسبة إلى تطور علـم الاجتمـاع. الطريقـة التـى أدى بها الفصل بين الدولة والمجتمع عند شتاين إلى التخلص من المشكلة الفعلية للنظريـــة الاجتماعية الحديثة. فالتناقض الطبقى. أولا. يعـد" قانونـا عامـا ثابتـا" للمجتمـع. ويقبل بوصفه" حقيقة حتمية". وعلى الرغم من احتفاظ شـتاين بـالمصطلح الهيجلـى. فإنه يستسلم للاتجاهات الوضعية التوكيدية التى تميز بها علم الاجتماع فـى مراحلـه المبكرة. وهو ثانيا يلغى التناقضات الأساسية للمجتمع الحديث بتوزيعها بين مجالين مختلفين. هما الدولة والمجتمع. فالحريـــة والمسـاواة يحتفـظ بـهما للدولـة...، علـى حين أن الاسـتغلال واللامسـاواة ينسـبان إلى" المجتمـع". وبذلـك يتحـول التنـاقض الكامن فى المجتمع إلى تعارض بين الدولة والمجتمع. وهو يعفى المجتمـع الحديـث من أى التزام بتحقيق الحرية الإنسانية- إذ أن المسئولية فـى ذلـك تقـع علـى عـاتق الدولة. ومن جهـة أخـرى فـإن الدولـة لا توجـد إلا بوصفـها جـائزة تتصـارع عليـها الطبقات. وتكون عاجزة عن" مقاومة سـلطة المجتمـع ومطالبـه"[5]. وهكـذا يبـدو أن حل المتعارضات الاجتماعية يرتد إلى المجتمع مرة أخرى.

---

[1] ص ٢٣.
[2] ص ٤٢ وما يليها.
[3] ص ٤٧.
[4] ص ٦٦.
[5] ص ٧٣.

ويعلن شتاين أن عملية الاستعباد والتحرير هـى بأسـرها عمليـة اجتماعيـة، وأن العبوديـة والحريـة مفـهومان ينتميـان إلى علـم الاجتمـاع[1]. فالحريـة تعنـى الاستقلال الاجتماعى، أو ملكية وسائل كافية تتيح للمرء أن يتحكم فى عمل شـخص آخر. والحرية ترتبط ارتباطا ضروريا بالعبودية، والنظام الاجتماعى نظام طبقى. ومن ثم فهو متعارض مع الحرية، وهكذا يواجه شتاين المشكلة الآتية: الدولة هى الميـدان الصحيح لتحقيق التجمع الإنساني، ولكنها تقف عاجزة إزاء المجتمع الطبقى. فـهذا الأخير. وهو الميدان الفعلى الذى يحقق فيه الناس أنفسهم، "لا ينبغى أن يلتمس فى عامل" يعلو على الدولة والمجتمع، ويكون أقوى منهما معا.[2]

ويقرر شتاين أن هذا العامل النهائى هو" الشخصية ومصيرها" فالشخصية أقوى من الدولة أو المجتمع، وهى" أساس التقدم نحو الحرية ونقطة الارتكاز المؤدية إليها."[3] هذه الفكرة هى التى يتمثل فيـها تحـول شـتاين عـن القـول بوجـود أسـس اقتصاديـة للنظريـة الاجتماعيـة وإنجازاتـها. فـهو يطلـع علينـا بنظريـة مثاليـة فـى الأخلاق. وهو لا يقتصر على إعفاء المجتمع، الذى هو مفتقـر إلى الحريـة فـى مبدئـه ذاته، من مسئولية الحرية، بل أنه يعفى الدولـة بدورهـا، لأنـها تقـع حتمـا تحـت سيطرة المجتمع. وتؤدى عملية تحويل المفاهيم الفلسفية إلى مفاهيم سوسـيولوجية إلى تسليم وجود الإنسان التاريخي للآليات الجامدة للعملية الاجتماعية، علـى حـين أن "مصيره" وهدفه يصبحان وقفًا على شخصيته الأخلاقية. ويصبح الجو مـهيأ لمعالجـة المشكلات الاجتماعية على طريقة العلم" المتحرر من القيم".

لقد رأينا أن شتاين ينظر إلى العملية الاجتماعية على أنها صراع بين الدولـة والمجتمع، أو صراع من جانب الطبقة الاجتماعية الحاكمة من أجل اكتساب سلطة الدولة.[4] فمبدأ الدولة هـو" رفـع كـل الأفـراد إلى مسـتوى الحريـة الكاملـة"، ومبـدأ

---

[1] ص ٧٦.

[2] ص ٧٥.

[3] الموضع نفسه..

[4] ص ٣٢.

المجتمع هو" إخضاع بعض الأفراد للبعض الآخر."[1] والتاريخ في حقيقته هو التجديد الدائم لهذا الصراع على مستويات مختلفة. ويحدث تقدم التاريخ من خلال ما يترتب على ذلك من تغيرات في البناء الاجتماعي.

وينتقل شتاين إلى وضع" القوانين الطبيعية" لهذا التغير. وقد تحدثنا من قبل عن القانون الأول، وهو أن الطبقة الحاكمة تسعى بقدر استطاعتها إلى تملك سلطة الدولة والانفراد بها.[2] وبمجرد أن يتم بلوغ هذا الهدف. تبدأ دينامية جديدة، قوامها بذل محاولات" لاستخدام سلطة الدولة من أجل تحقيق المصلحة الإيجابية للطبقة الحاكمة."[3] ولهذا الاستخدام مراحل تاريخية مختلفة. ومن ثم فإن هناك درجات مختلفة، من السيطرة أو العبودية الاجتماعية. فالمرحلة الأولى تتميز" بالانتصار المطلق للمجتمع على الدولة" أو التوحيد الكامل بين الطبقة الحاكمة وبين" فكرة الدولة". ويسمى شتاين هذه المرحلة باسم" المجتمع المطلق."[4]

وهي تبدأ بتملك طبقة لوسائل العمل. مقترنا بإخضاع متزايد للطبقات المحرومة من هذه الوسائل ومن هنا فإن" تطور كل نظام اجتماعي إنما هو حركة تسير نحو العبودية."[5]

وكما أن البناء الطبقي للمجتمع هو مصدر العبودية بالضرورة. فإنه بالمثل مصدر تطور في اتجاه الحرية. وتبدأ هذه العملية في كل مرة تكمل فيها الطبقة الرأسمالية تنظيمها للمجتمع وفقا لمصالحها الخاصة. ونحن نعلم أن الحرية" تصور اجتماعي"." يتوقف على الحصول على المقتنيات" اللازمة لنمو الفرد.[6] ويترتب على ذلك أن الطبقة الخاضعة ستبذل جهدها من أجل امتلاك الوسائل اللازمة

---

(1) ص ٤٥.
(2) ص ٤٩.
(3) ص ٥٦.
(4) ص ٦٢.
(5) ص ٦٦.
(6) ص ٨١.

لإشباع حاجاتها المعنوية والمادية. وستطالب هذه الطبقة: ١- بعمومية التعليم والمساواة فيه، ٢- وبالحرية المادية، أى فرصة الحصول على ملكية.[١] وسوف يتعارض هذا المطلب الأخير مع مصلحة النظام القائم، أى مع المصلحة المكتسبة للطبقة الحاكمة.

والهدف الذى تسعى إليه الطبقة المالكة هو، فى نهاية المطاف،" إشباع حاجاتها ورغبتها دون عمل."[٢] فالطبقة المالكة إذن طبقة غير عاملة، والتقابل بين الملكية والافتقار إلى الملكية هو فى حقيقته تقابل بين الحصول على دخل بلا عمل، وبين العمل.[٣] ولما كان العمل وحده هو الذى يجعل الملكية حقا وقيمة، ولما كان الدخل بلا عمل هو" كم مهمل" لا يمكنه مقاومة هجوم العمل، ترتب على ذلك أن الطبقة العاملة سوف تصبح على نحو متزايد" المسيطرة على كل قيمة". أى ستكتسب على نحو متزايد ملكية وسائل الإنتاج، وتحل آخر الأمر محل الطبقة السابقة غير العاملة. وعندما يحدث ذلك ستصبح النظم القانونية والسياسية، التى كانت قد صيغت من أجل تحقيق مصالح طبقة حاكمة غير عاملة، متعارضة تعارضا صريحا مع علاقات القوة الفعلية الجديدة، ومع الضوابط الجديدة فى المجتمع." ويصبح تغيير نظام الحق(القانون) القائم ضرورة داخلية باطنه- وسرعان ما يصبح أيضا ضرورة خارجية."[٤]

وهناك نوعان ممكنان من التغيير: الإصلاح السياسى والثورة. ففى الحالة الأولى يتعين على سلطة الدولة أن تستسلم لمطالب الطبقة المعتمدة، وتحقق مطلب المساواة الاجتماعية عن طريق الاعتراف بالمساواة القانونية. غير أن التغيرات الكبرى فى التاريخ قد حدثت كلها نتيجة للثورة:" فالطبقة العليا لا تسلم بمطلب الطبقة

---

(١) ص ٨٥-٧.

(٢) ص ٩٠.

(٣) ص ٩١.

(٤) ص ٩٣.

ويؤكد شتاين بشدة أن الثورة تنطوى فى مبدأهـا علـى تنـاقض يتحكـم منـذ البداية فى الاتجاه الذى ستسير فيه. فكل ثورة تنادى بالمساواة العامـة لكـل الطبقـة التى كانت من قبل بعيدة عن السلطة. ولكنها فى واقع الأمـر لا تقـرر حقـا متسـاويا إلا لذلك الجزء من الطبقة الذى امتلك بالفعل الثروة الاقتصادية. وإذن فعندما تنتصـر هذه الطبقة فى ثورتها، تنقسم إلى مستويين متصارعين." وليس فى وسع أيـة حركـة ثورية أن تتجنب هذا التناقض.. فكل ثورة، بناء على طبيعتها الثابتة التى لا تتبـدل تستعين بطبقة اجتماعية لن تخدم الثورة. ولا تستطيع أن تخدم، مصالحـها. وهكـذا فإن كل ثورة، بمجرد أن تكتمـل. تواجـه عـدوا فـى شـخص نفس الجماهـير التـى ساعدت على تحقيق النتيجة."[1] وبعبارة أخرى، فكل ثورة تفضـى إلى صـراع طبقـى جديد. وشكل جديد للمجتمع الطبقى. صحيح أن امتيازات الدخل بلا عمـل تلغـى. وأن الملكية المرتكزة على العمل تصبح أساس النظام الاجتماعى الجديـد. ولكـن هـذه الملكية ذاتها. التى تتخذ شكل رأسمالى. سرعان ما تقف فى وجـه وسـيلة الاقتنـاء. وهى قوة العمل. وتصبح قدرة رأس المال على الكسب متعارضـة مع العمل المحروم من رأس المال.[2] وعلى الرغم من أن هذا الوضع يبدو" منسجما انسجاما كـاملا". ويبـدو نتيجة طبيعية لعملية الاقتناء الحر. فسرعان ما يتضح أنـه مصـدر شـكل جديـد مـن أشكال العبودية،إذ أن" العمل" فى واقع الأمر،" يحرم مـن اكتسـاب رأس المـال."[3] ويتوقف المركز الاجتماعى للرأسمالى على مجموع رأسماله. كما يتوقف نمو رأس المـال على قيمة الناتج الزائدة على نفقات إنتاجـه. وتقتضـى المنافسـة بـين رءوس الأمـوال صراعا من أجل خفض تكاليف الإنتاج. وبذلك فإنه يؤدى بـالضرورة إلى ضغـط دائـم للأجور؛ فتلك هى ماهية رأس المـال. ولـما كـانت مصلحـة رأس المـال تتعـارض مـع مصلحة العمل، فإن الانسجام الأصلى يضيع ويتحول إلى تناقض[4].

---

[1] ص ١٠٠.
[2] ص ١٠٦.
[3] ص ١٠٧.
[4] ص ١٠٨.

وقد أكد شتاين أن آليات الثورة تمارس عملها في شكل قوانين طبيعية لا تتبدل. ومن ثم فإن السخط المعنوى أو ما شابهه من التقويمات أمر لا محل له على الإطلاق. وفضلا عن ذلك فقد عرف شتاين أن التناقضات التى لا محل إليها بالتحليل مميزة لمجتمع مبنى على العمل الحر والاقتناء. وأن هذه التناقضات قد لا تسرى على الأشكال الأخرى للتنظيم الاجتماعى." إن نشاط أصحاب الملكية هو الذى يؤدى. باتخاذه شكل المنافسة. إلى أن يصبح من المستحيل على أولئك الذين ليست لديهم ملكية. أن يحصلوا عليها."[1] وهو يمضى خطوة أبعد من ذلك. فيعلن أن الطبقة العاملة(البروليتاريا) ستحتاج إلى ثورتها الخاصة للتخلص من هذا المجتمع. فالطبقة العاملة هى الطبقة التى حرمتها ثورة الطبقة الوسطى من كل قدرة على التملك. فلا عجب إذن إن كانت تطالب بحق الحصول على هذه القدرة وإعادة تنظيم المجتمع على أساس المساواة الاجتماعية الحقيقية. وهذا العمل البروليتارى. لو تحقق. لكان هو" الثورة الاجتماعية" متميزة عن جميع الثورات السابقة. التى كانت" ثورات سياسية."[2]

عند هذه النقطة يبتعد علم الاجتماع عند شتاين عن الاتجاه الجدلى. ويساير أفكار علم الاجتماع الوضعى. فالثورة العمالية. لو حدثت. لكانت كارثة. وانتصار الطبقة العمالية هو" انتصار العبودية"[3]. وعلة ذلك أن الطبقة العاملة ليست هى الجزء الأقوى أو الأفضل من المجتمع ككل. وفضلا عن ذلك. فهى تفتقر إلى حق السيطرة على الدولة لأنها" لا تملك العتاد المادى والذهنى اللازم للتفوق الحقيقى."[4] وعلى ذلك ففكرة الحكم البروليتارى هى فكرة مناقضة لذاتها. والبروليتاريا عاجزة عن الاحتفاظ بأى نوع من التفوق– وسرعان ما ستنتقم منها الطبقة الحاكمة القديمة. وتقيم دكتاتورية. مبنية على العنف." إن الثورة الناجحة تؤدى دائما إلى الدكتاتورية. وهذه الدكتاتورية تضع نفسها فوق المجتمع.. وتعلن نفسها سلطة مستقلة فى

---

[1] ص ١٠٩ وما يليها.
[2] ص ١٣٦.
[3] ص ١٣٧.
[4] الموضع نفسه..

الدولة. وتستولى على حقوق الدولة وتتخذ مظهرها وقداستها، فتكون هذه نهاية الثورة الاجتماعية."[1]

ولكن هل هذه نهاية العملية الاجتماعية أيضا؟ إن فكرة" الشخصية" التى رفعت إلى مرتبة العامل الحاسم فى التطور الاجتماعى، قد مهدت لانحراف شتاين المفاجئ عن اتجاه التحليل النقدى. والمجتمع القائم على التملك والاقتناء يحفظ الشخصية. لأنه يضع المبدأ القائل أن التقدم الحر للشخصية يقتضى تعميم فرصة الكسب. فإذا كانت هذه الفرصة قد أصبحت مقيدة فى المجرى الفعلى الذى اتخذته الرأسمالية، فلا يزال من الممكن استرجاعها" بالإصلاح الاجتماعى" السليم. والواقع أن رأس المال يعبر، فى المجتمع الحديث القائم على التملك والاقتناء. عن سيطرة الإنسان على حياته الخارجية." وإذن فمن الواجب التماس صفه الحرية الشخصية. فى هذا المجتمع، فى قدرة أدنى مراتب القوة العاملة على الاستحواذ على رأس المال."[2] وكذلك يذكرنا شتاين بتحليله النقدى للمتناقضات الكامنة فى مجتمع الطبقة الوسطى. وهو يتساءل عما إذا كان من الممكن، فى مجتمع قائم على التملك والاقتناء، تنظيم عملية العمل بحيث " أن العمل وحده يحقق امتلاكا مناظرا لمقداره ونوعه."[3] ويقدم عن هذا السؤال جوابا بالإيجاب. مرتكزا على الإهابة بمصلحة الإنسان الحقيقية. فالإنسان يحتاج إلى الحرية. وسوف يحصل عليها. وأنه لمن مصلحة الطبقة المالكة بالذات أن" تعمل من أجل الإصلاح الاجتماعى. من خلال جميع قواها الاجتماعية. وبمساعدة الدولة وقوتها."[4]

وهكذا حول لورنتس فون شتاين الجدل إلى مجموعة من القوانين الموضوعية التى تنادى بالإصلاح الاجتماعى بوصفه الحل السليم لكل المتناقضات، وشل حركة العناصر النقدية للجدل.

---

(1) ص ١٣١

(2) ص ١٣٦.

(3) المرجع نفسه.

(4) ص ١٣٨.

الباب الثالث

خـاتمـة

نهاية الهيجلية



١-المثالية الجديدة فى انجلترا

احتفظت فلسفة هيجل بالأفكار التقدمية فى النزعة العقلانية الغربية واستخلصت مصيرها التاريخي. وحاولت أن تلقى ضوءا على حق العقل، وقوته، وسط التناقضات المتزايدة للمجتمع الحديث. وكان فى هذه الفلسفة عنصر خطر- أعنى خطرا على النظام القائم، ينبع من استخدامها معيار العقل فى تحليل شكل الدولة. فهيجل لم يؤيد الدولة إلا بقدر ما كانت عقلية، أى بقدر ما حافظت على الحرية الفردية والقدرات الاجتماعية للناس، وعملت على إنهاضها

ولقد ربط هيجل تحقيق العقل بنظام تاريخى محدد، هو الدولة القومية ذات السيادة، التى ظهرت على القارة الأوروبية بعد تصفية الثورة الفرنسية. وهو إذ فعل ذلك، قد أخضع فلسفته لاختبار تاريخى حاسم. ذلك لأن أى تغير أساسى قد يطرأ على هذا النظام، سيؤدى بالضرورة إلى تغيير العلاقة بين أفكار هيجل وبين الأشكال الاجتماعية والسياسية القائمة. وهذا يعنى مثلا أنه عندما يتطور المجتمع المدنى إلى أشكال فى التنظيم تنكر الحقوق الأساسية للفرد، وتلغى الدولة العقلانية، فإن الفلسفة الهيجلية ينبغى أن تصطدم بهذه الدولة الجديدة وتتعارض معها. كذلك فإن الدولة، من جانبها، سترفض فلسفة هيجل.

وهناك معيار نهائي لمثل هذا الاستنتاج، يتمثل فى موقف الفاشية والاشتراكية الوطنية من هيجل. ففلسفتا الدولة هاتان تمثلان إلغاء المعيار العقلى والحرية الفردية اللذين يتوقف عليهما تمجيد هيجل للدولة. ولا يمكن أن تكون هناك أرض مشتركة بينهما وبين هيجل. ومع ذلك فقد انتشر، منذ نهاية الحرب العالمية الأولى، عندما بدأ النظام الليبرالى يتخذ شكل النظام التسلطى، رأى شائع يلوم الهيجلية على أساس أنها هى التى مهدت الطريق من الوجهة الأيديولوجية للنظام الجديد. فلنتأمل المثال الآتى، الذى نقتبسه من اهتداء كتاب هبهاوس L.T

Hobhouse الهام: النظرية الميتافيزيقية فى الدولة The Metaphysical Theorry of the State [1]

"لقد شاهدت لتوى، فى الغارة الجوية على لندن، النتيجة الملموسة المحسوسة لمذهب باطل شرير، توجد أسسه، على ما أعتقد. فى هذا الكتاب الموجود أمامى(ظاهريات الروح لهيجل).. فبهذا العمل بدأت أعمق وأذكى المؤثرات العقلية التى قضت على تأثير النزعة الإنسانية العقلانية فى القرنين الثامن عشر والتاسع عشر. وفى نظرية الدولة المؤلهة عند هيجل يوجد كل ما رأيته أمامى. بصورة كامنة."

وسوف نلاحظ فيما بعد حقيقة غريبة. هى أن المدافعين الرسميين عن دولة الاشتراكية الوطنية(النازية)، قد رفضوا هيجل لهذا السبب ذاته. أعنى" نزعته الإنسانية العقلانية."

على أنه. لكى نقرر علـى نحو أدق من هو الذى على صواب فى هذا الخلاف. ينبغى أن نقدم صورة عامة لدور الهيجلية فى الفترة المتأخرة من المجتمع الليبرالى. ففى ألمانيا ظلت الفلسفة الاجتماعية والسياسية الممثلة للنصف الأخير من القرن التاسع عشر مضادة للهيجلية. أو على أحسن الفروض غير مكترثة بهيجل. ومع ذلك فقد حدثت- إلى جانب استخدام الفلسفة الهيجلية فى النظرية الماركسية- حركتا إحياء عظيمتان للهيجلية. أحدهم فى إنجلترا والأخرى فى إيطاليا. أما الحركة الإنجليزية فكانت لا تزال مرتبطة بمبادئ الليبرالية وفلسفتها، ولهذا السبب ذاته كانت أقرب كثيرا إلى روح هيجل من الحركة الإيطالية. إذ أن هذه الحركة الأخيرة كانت تزداد اقترابا من تيار الفاشية الذى كان يقترب رويدا رويدا، ومن ثم فقد أصبحت، على نحو متزايد، صورة مشوهة لفلسفة هيجل. ولا سيما فى حالة جنتيلى (G.Gentile).

وإنه ليبدو للوهلة الأولى أن اتجاهات الهيجلية الإنجليزية والإيطالية تؤيد تفسير هبهاوس. ذلك لأن الفلسفة السياسية للمثاليين الإنجليز قد أخذت عن هيجل أفكاره المضادة لليبرالية فى كتاب" فلسفة الحق(القانون)". ومنذ ت. هـ. جرين.

---

[1] لندن(الناشر" ماكميلان"، نيويورك ١٩١٨، ص ٦.

حتى برنا رد بوزانكيت. كان القدر الأعظم من الاهتمام ينصب إلى حد متزايد على المبدأ المستقل للدولة. وعلى أولوية الكلي الشامل. أما المصالح الاجتماعية للأفراد الأحرار. التي كان التراث الليبرالي يعتمد عليها في بنائه للدولة. فلم تلق إلا التجاهل. فالدولة عند جرين مبنية على" مبدأ مثالي خاص بها". والصالح العام. الذي تجسده الدولة وتصونه. لا يمكن أن ينتج عن التفاعل الحر للمصالح الفردية. وليس ثمة حقوق فردية منفصلة عن الحق الكلي الذي تمثله الدولة." إن التساؤل عن السبب الذي يدفعني إلى الامتثال لسلطة الدولة. هو تساؤل عن السبب الذي يجعلني ادع حياتي تنظم بتلك المجموعة من النظم الذي يستحيل بدونها أن تكون لي حياة أسميها حياتي الخاصة بي. ويستحيل أن أتمكن من طلب تبرير لما يطلب إلى عمله"[1].

ويزداد جرين اقترابا من الدوافع الباطنة لفلسفة هيجل عندما يحاول فهم هذا الكلي على أنه قوة تاريخية تمارس عملها من خلال أفعال الناس وانفعالاتهم. ففي الدولة نجد أن أفعال الناس" الذين نعدهم أشرارا في ذاتهم. تعد بمقياس أعني أفعالا صالحة". وتصبح معتمدة. لا على الانفعال أو الدافع الفردي. بل" بقدر ما" على" صراع البشرية من أجل الكمال."[2] وهكذا فإن اتجاه جرين إلى تجسيد الكلي وتثبيته في مقابل الفردي. يعوضه ولاؤه للاتجاهات التقدمية في المذهب العقلاني الغربي. فهو يؤكد في كل موضع من كتابه ضرورة إخضاع الدولة لمعايير عقلية تتضمن المبدأ القائل أن خير وسيلة لخدمة الصالح العام هي تحقيق مصلحة الأفراد الأحرار. وهو يمنح الناس حق الاعتراض على القوانين التي تخالف مطلبهم المشروع في التحكم في إرادتهم الخاصة. ولكنه يطالب بضرورة أن تكون كل المطالبات ضد النظام القائم" مبنية على الرجوع إلى خير اجتماعي معترف به."[3]

---

[1] (محاضرات في مبادئ الالتزام السياسي"" Lectures on the principles "of political Obligation الناشر:" Longmans, Green and Co"، لندن ١٨٩٥، ص ١٢٢.

[2] ص وما يليها.

[3] ص ١٤٨.

والواقع أن فلسفة جرين السياسية يمكن. بمعنى معين. أن توصف بأنها ليبريالية متطرفة. بعيدة كل البعد عن أن تكون دفاعا عن النزعة التسلطية أو تبريرا لها." إن المبدأ العام القائل أن المواطن ينبغي ألا يسلك الا بوصفه مواطنا. لا يحمل معه التزاما منه بأن يمتثل لقانون دولته في كل الظروف. إذ أن هذه القوانين قد تكون منافية للغاية الحقة للدولة بوصفها حافظة العلاقات الاجتماعية وباعثة الانسجام بينها."[1] وهكذا فإن جرين يعطى كل فرد (من حيث هو مواطن) حرية تأكيد" حق غير مشروع" بشرط أن" تسهم ممارسته فى تحقيق خير اجتماعى يستطيع الضمير العام أن يقدره."[2] وهو لا يشك فى وجود ما يسميه" بالضمير العام". الذى يقبل الإقناع العقلى على الدوام، ويكون دائما على استعداد لأن يسمح للحقيقة بالتقدم[3].

وليس الميدان المادى الذى يتعين تحقيق الخير العام فيه هو" الدولة بما هى كذلك". بل هو" هذه الدولة أو تلك". التى قد لا تحقق غاية الدولة الحقيقية. ومن ثم يتعين" التخلص منها والاستعاضة عنها بدولة أخرى". ومن هنا فليس ثمة مبرر للقول أن الدولة الحق فى أن تفعل" أى شىء يبدو أن مصالحها تقتضيه"[4]. وهكذا يرى جرين. على العكس من هيجل. أن الحرب. حتى الحرب العادلة. شر يرتكب ضد حق الفرد فى الحياة والحرية[5]. كذلك فإن جرين. على العكس من هيجل فى فكرته الأساسية عن السيادة العليا للدولة القومية. يتطلع إلى تنظيم رفيع للبشرية.

---

[1] ص ١٤٨.

[2] ص ١٤٩.

[3] يحمل جرين الرأسمالية(التى كان على وعى كامل بها) مسئولية الخلافات والمتناقضات الاجتماعية، ولا يلقى هذه المسئولية على النظام الليبرالى، بل يلقيها على الظروف التاريخية العارضة التى نشأت فى ظلها الرأسمالية (المرجع نفسه، ص ٢٢٥، ٢٢٨). وهو يطالب بقيود معينة على الحرية الليبرالية، ولا سيما فيما يتعلق بحرية التعاقد، كما يطالب بإزالة الأوضاع والعلاقات التى تؤدى إليها" قوة المصالح الطبقية" (ص ٢-٩ وما يليها).

[4] ص ١٧٣.

[5] ص ١٦٩.

يستطيع. عن طريق توسيع نطاق المجال الحر للفرد. والتوسع فى التجارة الحرة. أن يجعل" دوافع الصراع الدولى وأسبابه تتجه إلى الاختفاء"[1]

ولقد ذهب البعض إلى أن تطور المثالية الإنجليزية من جرين إلى بوزانكيت كان تطورا تم فيه التخلص ببطء عن الأفكار العقلانية والليبرالية التى كانت تتميز بها العهود الأسبق [2] ونستطيع أن نضيف إلى هذا الرأى ملاحظة أخرى هى أن هذه المثالية كلما ازدادت اصطباغا بالصبغة الهيجلية فى ألفاظها المستخدمة، ازدادت ابتعادا عن الروح الحقيقية لتفكير هيجل. فعلى الرغم من التصورات الهيجلية التى استخدمتها ميتافيزيقا برادلى، تظهر فى أعماقها الباطنة بوضوح نزعة لاعقلية غريبة تماما عن هيجل. كذلك فإن كتاب" النظرية الفلسفية فى الدولة Philosophical Theory of the the State" (١٨٩٩) لبوزانكيت، ينطوى على سمات تجعل الفرد ضحية للكلية المتجسدة التى تمثلها الدولة. وهى السمات المميزة للأيديولوجية الفاشية اللاحقة. إذ" لا يعود الفرد العادى مقبولا بوصفه الذات الحقيقية أو الشخصية. وإنما يطرح مركز الثقل خارجه"[3]. ومعنى لفظ" خارجه" عند بوزانكيت هو" خارج مصلحته واهتمامه الخاص"، أى خارج مجال حاجته ورغبته المباشرة.

وقد ظهر فى حركة إحياء المثالية هذه، منذ البداية، اتجاه واضح مضاد للمادية[4]. وهى صفه تشترك فيها مع الاتجاهات المقترنة بالانتقال من النزعة الليبرالية إلى النزعة التسلطية. فالأيديولوجية المقترنة بهذه الحركة قد أعدت الفرد لقدر أعظم من العمل وقدر أقل من المتعة، وهو نفس شعار الاقتصاد فى المذاهب التسلطية. وأصبح من الضرورى أن يتنازل الفرد عن إشباع حاجاته فى سبيل أداء واجباته نحو الكل. وتبين أن الواجبات، كلما ظهرت، ازدادت تباعدا عن أى معيار عقلى. وكلما أصبح هذا الوضع أوضح ظهورا، ازداد تأكيد المبدأ القائل إن علاقة

---

[1] ص ١٧٧.

[2] قارن رو دلف متز: الفلسفة الإنجليزية فى مائة عام "A Hundred Years of British phil" لندن ١٩٣٨، ص ٢٨٣، ٣٣٧ وما يليها. (للكتاب ترجمة عربية قام بها مترجم الكتاب الحالى).

[3] " النظرية الفلسفية فى الدولة"، الناشر: ماكميلان، لندن ١٨٩٩، ص ١٢٥.

[4] ر. متز، المرجع المذكور، ص ٢٤٩، ٢٦٧.

الفرد بالكل علاقة بين كيانين" مثاليين" يتجاوزان وجود؛ التجريبـى." إننـا نـرى أن هناك معنى للاقتراح القائل إن ذاتنا أو فرديتنا الحقة قد تكـون شـيئا لا نكونـه نحـن أنفسنا بمعنى ما. وإن كنا ندرك أنه آمر لنا"[1]. والحريـة بالنسـبة إلى الفـرد لا يمكـن أن تتحقـق إلا عـن طريـق إطاعــة هــذا" الأمــر". فــهى موكولــة إلى الدولــة التــى تحمى"ذاتها" الحقة. وتعد بهذا الوصف" أداة لتحقيق أقوى تأكيد لذاتنا"[2].

على أن التقابل بين الذات الحقة والذات التجريبية يحمل معنـى مزدوجـا. فهو قد يشير إلى ثنائية لها دلالتها. هي ثنائية المصاعب الفعلية التى يلاقيـها النـاس في واقعهم التجريبى. فى مقـابل الـذات" الحقـة" التـى تطـالب بتحقيـق حاجاتـها وتخليصها من مصاعبها. ولكن هذه الفكرة ذاتـها قـد تعنـى إنقاصـا مـن قـدر الحيـاة التجريبية فى سبيل حياة" مثالية" على نحو مطلق تحياها الدولة. والواقع أن فلسـفة بوزانكيت السياسية تسير من أحد هذين القطبين إلى الآخر. فـهو يـأخذ بمبـدأ روسـو الثورى الذى ينص على التعليم الإجباري استهدافا لتحقيق الحريـة. ولكـن الحريـة. فى خلال المناقشة. تضيع أمام الوسائل القهرية المستخدمة من أجـل تحقيقـها. ففـى رأيه أن" القوة، والآلية، والإيحاء" هى الشروط الضرورية لتقدم العقل." ولا بـد. فـى السعى إلى تحقيق أفضل حياة. ومن اسـتخدام هـذه الوسـائل بواسـطة المجتمـع كمـا يمارس سلطته المطلقة. أى بواسطة الدولة"[3]. أن" تحقيـق أفضـل حيـاة" هـو الغايـة التى تستهدفها الدولة والمجتمع. ولكن هذه الغاية يطغى عليها عنصر القوة المستخدم فى بلوغها، إلى حد يتعين معه تعريف الدولة بأنها" وحـدة يعـترف لهـا بـالحق فـى ممارسة السيطرة على أفرادها عن طريق القوة المادية المطلقة". أو" يعـترف بـها علـى أنها وحدة تمارس القوة بطريقة مشروعة"[4]. ويرد هبهاوس علـى هـذا التعريـف بأنـه يمكن أن يلائم خطة أى حكم تسلطى مطلق[5].

---

[1] بوزانكيت، المرجع المذكور، ص ١٢٦.

[2] ص ١٢٧.

[3] ص ١٨٣.

[4] ص ١٨٤ وما يليها.

[5] " النظرية الميتافيزيقية فى الدولة"، لندن ١٩١٨، ص ٢٣.

ومن الممكن أن نتساءل الآن: إلى أى مدى تؤلف النظرية السياسية لهؤلاء المثاليين الجدد فى إنجلترا امتدادا حقيقيا للفلسفة الهيجلية؟ من المؤكد أنهم احتفظوا بعنصر أصيل من عناصر المثالية الألمانية، ألا وهو أن الحرية الحقيقية لا يمكن بلوغها عن طريق الحالة الذهنية والعمل اليومى لأفراد منعزلين غارقين فى دوامة المنافسة فى المجتمع الحديث، بل أن الحرية حالة ينبغى البحث عنها فيما وراء ذلك. فى الدولة. فالدولة وحدها هى التى تحقق الإرادات الحقيقية. والذوات الحقيقية. للأفراد. وقد اعتقد هيجل أن النوع الخاص من الدولة، الذى يمكنه تحقيق هذه الغاية، هو تلك الدولة التى احتفظت بالإنجازات الحاسمة للثورة الفرنسية وأدمجتها فى كل معقول.

وعندما صاغ المثاليون الإنجليز نظريتهم السياسية، كان من الواضح- على الأقل- أن الشكل التاريخى للدولة. الذى ظهر على المسرح، لم يكن على الإطلاق" تحقيقا للحرية والعقل".

والواقع أن الميزة الكبرى لكتاب هبهاوس تكمن فى كشفة للتعارض بين فكرة هيجل وبين الأساس المادى للدولة الموجودة. وهو يشير إلى أن فلسفة بوزانكيت تسلم الفرد لقبضة المجتمع **بما هو كذلك**، أو" للدولة" بوجه عام، على حين أن الفرد يتعين عليه فى الواقع أن يقضى حياته فى شكل تاريخى معين من أشكال المجتمع والدولة. ولهذه" الغالطة المركزية" أهمية قصوى، إذ أنها تنطوى على الخلط بين علاقات القوة العابرة وبين الالتزامات الخلقية[1]. فالدولة والمجتمع، على النحو الذى هما عليه، لا يمكن أن يدعيا لنفسيهما شرف تجسيد العقل: " عندما نفكر فى المتناقضات الحالية للأخلاق الاجتماعية التقليدية، وفى تخبط القانون وفجاجته، وفى عناصر الأنانية الطبقية والظلم التى اصطبغ بها.. نجد أنفسنا ميالين إلى القول بان من يستطيع أن يعامل هذه الفكرة بقدر ما تستحق ليس فيلسوفا فحسب. بل ينبغى أن يكون ساخرا اجتماعيا."[2] أما أولئك الذين يتمسكون على نحو مجرد بفلسفة هيجل، فإن هبهاوس يرد عليهم بقوله إن نفس حقيقة المجتمع الطبقى،

---

[1] ص ٧٧.

[2] ص ٨٠.

والتأثير الواضح للمصالح الطبقية فى الدولة، يجعل من المستحيل وصف الدولة بأنها معبرة عن الإرادة الحقيقية للأفراد ككل." فكلما كان هناك مجتمع محكوم بطبقة واحدة أو عنصر واحد، كانت الطبقة الأخرى أو العنصر الآخر على الدوام فى موقف المضطر إلى أن يأخذ ما يستطيع الحصول عليه. أما القول بأن نظم مثل هذا المجتمع تعبر عن الإرادة الخاصة للطبقة الخاضعة، فهو قول يزيد الطين بلة."[1] وينادى هبهاوس بالاهتمام بالمصلحة الحقيقية للفرد، بدلا من الاهتمام بالكلي؛ وبالعدد اللانهائي من الحيوات الإنسانية التى ضاعت نهائيا، بدلا من الروح العالمية" Weltgeist". "إذا لم يكن من الممكن جعل العالم أفضل إلى حد لا يقارن مما كان حتى الآن، فعندئذ لا تكون للصراع نتيجة، ويحسن بنا عندئذ دعم نظرية الدولة المقاتلة وتسليحها بقدر من المتفجرات الشديدة يكفى لوضع حد للحياة."[2].

والحق أن تأكيد مطلب الإنسان فى السعادة الشاملة، التى هى دائما سعادة كل إنسان، وهو التأكيد الذى يصادفه المرء كثيرا على صفحات كتاب هبهاوس، يجعل من هذا الكتاب واحدا من الوثائق الكبرى للفلسفة الليبرالية.

"إن سعادة المجتمع وشقاءه هى سعادة الناس وشقاؤهم، وقد عمقها أو زاد من شدتها إحساسه بالامتلاك العام. فإرادته هو إرادتهم فى حصيلتها المشتركة. وضميره تعبير عما هو رفيع أو وضيع فيهم بعد أن يوضع الطرفان فى كفتى ميزان. وإذا جاز لنا أن نحكم على كل إنسان بالدور الذى يسهم به فى الجماعة، فإن لنا الحق بالمثل فى أن نسأل هذه الجماعة عما تفعله من أجل ذلك الإنسان. ولن يتحقق أكبر قدر من السعادة لدى أكبر عدد، أو أى عدد كبير، إلا إذا كان ذلك فى صورة يمكن أن يشارك فيها الجميع. ولكن ليس ثمة سعادة على الإطلاق إلا تلك التى يشعر بها أفراد الرجال والنساء، وليس ثمة ذات مشتركة تندمج فيها نفوس الناس. وهناك مجتمعات يمكن أن تنمو فيها شخصياتهم المميزة المنفصلة بتوافق، وتسهم فى تحقيق إنجاز جماعى."[3]

---

[1] ص ٨٥.
[2] ص ١١٧.
[3] ص ١٣٣.

وبالطبع فإن هبهاوس على حق فى مقابل المثاليين الجدد. مثلما أن الليبرالية على حق فى مقابل أى تجسيم لا عقلى للدولة يتجاهل مصير الفرد. ومن جهة أخرى فإن المطالب التى يتقدم بها هبهاوس تتمشى مع المبادئ المجردة الليبرالية، ولكنها تتعارض مع الشكل العينى الذى اتخذه المجتمع الليبرالى. وقد عرف هيجل الليبرالية ذات مرة بأنها الفلسفة الاجتماعية التى" تلتزم جانب المجرد"، وبأنها دائما" تلقى الهزيمة على يد العينى"[1]. والواقع أن مبادئ الليبرالية سليمة، وأن الصالح العام لا يمكن، فى نهاية المطاف، أن يكون إلا نتاجا لكثرة الذوات الفردية التى تنمو بحرية المجتمع. ولكن الأشكال العينية للمجتمع، التى تطورت منذ القرن التاسع عشر، قد أحبطت على نحو متزايد تلك الحرية التى تنصح الليبرالية بإطاعتها. ففى ظل القوانين التى تحكم المسار الاجتماعى، انتهى الأمر بالتفاعل الحر للنشاط الفردى إلى منافسة بين احتكارات فى معظم الأحيان.

" لقد أدى عصر من المنافسة الوحشية، أعقبته عملية اندماج(بين أصحاب الأعمال)، إلى الإلقاء بكميات هائلة من الثروة فى أيدى عدد صغير من أقطاب الصناعة. ونظرا إلى أن أى ترف للحياة تستطيع هذه الطبقة تحقيقه، كان يظل عاجزا عن مجاراة زيادة دخلها، فقد حدثت عملية ادخار آلى على نطاق لم يسبق له نظير. وساعد استثمار هذه المدخرات فى صناعات أخرى على وضع هذه الصناعات فى قبضة نفس القوى المركزة... وفى مرحلة المنافسة الحرة بين المنتجين، وهى المرحلة السابقة على تجمعهم واندماجهم، كانت الحالة المزمنة هى حالة" إنتاج فائض"، بمعنى أن كل المصانع لم تكن تستطيع أن تظل تعمل إلا بخفض الأسعار إلى الحد الذى يضطر فيه المنافسون الأضعف إلى إغلاق أبواب مصانعهم، لأنهم لا يستطيعون بيع منتجاتهم بأسعار تغطى التكلفة الحقيقية للإنتاج."[2]

وقد ظهر كتاب بوزانكيت" النظرية الفلسفية للدولة" فى الوقت الذى كان فيه هذا الانتقال من الرأسمالية الليبرالية إلى الليبرالية الاحتكارية قد بدأ بالفعل. ولم

---

[1] فلسفة التاريخ العالمى "phil der Weltgeschichte"، الناشر "G.Lasson"، المجلد الثانى، ص ٩٢٥.

[2] هوسون: الإمبريالية "J.A.Hobson: Imperialism" لندن(الناشر: مكميلان، نيويورك) ١٩٣٨، ص ٧٤-٥.

يكن أمام النظرية الاجتماعية إلا أن تختار بين أمرين: إما أن تتخلى عن مبادئ الليبرالية كيما تحافظ على النظام الاجتماعى القائم. وإما أن تحارب النظام كيما تحافظ على المبادئ. وكان الاختيار الأخير هو ما تنطوى عليه النظرية الماركسية فى المجتمع.

٣- مراجعة الجدل

على أن النظرية الماركسية كانت قد بدأت تمر. هى ذاتها. بتغيرات أساسية. وقد أكد تاريخ الماركسية التقارب بين دوافع هيجل وبين الاهتمام النقدى للجدل المادى مطبقا على المجتمع. فالمدارس الماركسية التى تخلت عن الأسس الثورية للنظرية الماركسية كانت نفس المدارس التى رفضت صراحة الجوانب الهيجلية فى النظرية الماركسية. ولا سيما الجدل. وحاول المراجعون "Revisionists" الذين أعربوا عن إيمان متزايد لدى جماعات كبيرة من الاشتراكيين بحدوث تطور سلمى من الرأسمالية إلى الاشتراكية- حاول هؤلاء فى كتاباتهم وأفكارهم أن يغيروا الاشتراكية من نقيض نظرى وعملى للنظام الرأسمالى إلى حركة برلمانية فى إطار هذا النظام. واتخذت فلسفة الانتهازية وسياستها. كما تمثلها هذه الحركة. طابع الصراع ضد ما أسمته" بمخلفات التفكير الطوباوى عند ماركس." وكانت النتيجة هى أن حركة المراجعة هذه استعاضت عن النظرة الجدلية النقدية باتجاهات النزعة الطبيعية التى تتمشى مع الأوضاع القائمة. فقد انحنت هذه الحركة لسلطة الوقائع، التى كانت بالفعل تبرر آمال معارضة برلمانية شرعية. وحولت بذلك العمل الثورى إلى اتجاه الإيمان" بالتطور الطبيعى الضرورى" نحو الاشتراكية. وترتب على ذلك أن وصف الجدل بأنه" العنصر الخداع فى النظرية الماركسية. والفخ الذى يوضع لكل تفكير متسق."[1] وأعلن برنشتين أن" مصيدة"

---

[1] ا. برنشتين: مسلمات الاشتراكية ومهام الديمقراطية الاشتراكية E.Bernstein: Die Voraussetzungen des sozialismus und die Aufgaben der sozialdemokratie شتتجارت ١٨٩٩، ص ٣٦.

الجدل تنحصر فى قيامه بعملية تجريد غير سليمة للجزئيات الخاصة فى الأشـياء."[1] وقد دافع عن طابع الأمر الواقع الذى تتسم به الأشياء الثابتـة المسـتقرة، فـى مقـابل أية فكرة عن سلبيتها الجدلية." لو أردنا أن نفهم العالم، فعلينا أن نتصوره على أنـه مجموعة معقدة من الموضوعات والعمليات الجاهزة."[2]

وكان هذا يعنى إحياء الموقـف الطبيعـى common sense بوصفـه أداة المعرفة. ولقد كان الجدل قد تخلى عن" الثابت والمستقر" فى سبيل حقيقة أعلـى قـد تقضى على الكلية ذات الطابع السلبى، التـى تتصـف بـها الموضوعـات والعمليـات" الجاهزة". ولكن حركة المراجعة نبذت هذا الاهتمام الثـورى، لصـالح الحالـة القائمـة المأمونة الثابتة، التى تتطور ببـطء- حسـبما يـرى مذهـب المراجعـين- نحـو مجتمـع عاقل." إن المصلحة الطبقية تتراجع. والصالح المشترك يزداد قوة. وفى الوقـت ذاتـه يزداد التشريع قـوة، وينظـم صـراع القـوى الاقتصاديـة، ويحكـم علـى نحـو مـتزايد مجالات أكثر، كانت متروكة من قبل للحرب العمياء بين المصالح الخاصة."[3]

وأدى رفض المراجعين للجدل إلى تزييفهم لطبيعة القوانين التى رأى مـاركس أنها تحكم المجتمع. ذلك لأن ماركس، كما نذكر، كان قد رأى أن القوانين الطبيعية للمجتمـع تعـبر عـن العمليـات اللاعقليـة العميــاء للإنتــاج الرأسمــالى، وأن الثــورة الاشتراكية هى التى تؤدى إلى التحـرر مـن هـذه القوانـين. وفـى مقـابل ذلـك ذهـب المراجعون إلى أن القوانين الاجتماعية قوانين" طبيعية" تضمــن التطـور المحتـوم نحـو الاشتراكية." إن أعظم ما حققه ماركس وانجلـز هـو أنـهما أحـرزا نجاحـا يفـوق مـن سبقوهما، وذلك فى تحقيق التشابك والتداخل بين مجال التـاريخ ومجـال الضـرورة، وبذلك رفعا التاريخ إلى مرتبة العلم".[4] وهكذا فإن المراجعـين كـانوا يقيسـون النظريـة

---

[1] ا. برنشتين: فى نظرية الاشتراكية وتاريخها "zur eorie und Geschichte des sozialismus"، برلين ١٩٠٤، الباب الثالث، ص ٧٥.

[2] المرجع نفسه، ص ٧٤.

[3] المرجع نفسه، ص ٦٩.

[4] كارل كاوتسكى:" برنشتين والنظرة المادية إلى التاريخ.
Karl Kautsky: Bernstein und die materialistische Geschichtsauffaufng
فى مجلة" Die Neue Zeit"، ١٨٩٨- ٩، المجلد الثانى، ص ٧.

الماركسية النقدية بمعايير علم الاجتماع الوضعى، وحولوها إلى علم طبيعى. وتمشيا مع الاتجاهات الباطنة لرد الفعل الوضعى على " الفلسفة السلبية"- فإنهم جسموا الظروف الموضوعية السائدة وجمدوها، وجعلوا الفعل الإنساني خاضعا لسلطتها.

أما الحريصون على المحافظة على المضمون النقدى للنظرية الماركسية فقد رأوا أن الاتجاهات المضادة للجدل لا تمثل انحرافا نظريا فحسب، بل هى خطر سياسى حقيقى يهدد نجاح الحركة الاشتراكية فى كل مرحلة من مراحلها. ففى رأيهم أن المنهج الجدلى، بما يتسم به من" روح التناقض" الصارمة، هو الأساس الذى بدونه تصبح النظرية النقدية فى المجتمع علما اجتماعيا محايدا أو وضعيا بالضرورة. ولما كان هناك ارتباط باطن بين النظر والعمل الماركسية، فإن تغيير النظرية يؤدى إلى اتخاذ موقف محايد أو إيجابى" وضعى" نحو الوضع الاجتماعى الراهن. وقد أعلن بليخانوف بصورة قاطعة أنه" بدون الجدل، تصبح نظرية المعرفة المادية، والعمل المبنى عليها، ناقصين، مقتصرين على جانب واحد، بل يصبحان مستحيلين:[1] فمنهج الجدل هو كل يظهر فى كل تصور فيه" نفى الموجود وهدمه"،ومن ثم فهو يقدم الإطار الفكرى الكامل لفهم النظام القائم فى كليته، وفقا لصالح الحرية. فالتحليل الجدلى هو وحده الذى يمكنه أن يوجه العمل الثورى توجيها سليما، لأنه يحول دون تحكم مصالح الفلسفة الانتهازية وغاياتها فى هذا العمل. وقد أكد لينين ضرورة المنهج الجدلى إلى حد أنه رآه العلامة المميزة للماركسية الثورية. وقد تعمق فى معرض مناقشته لأشد المشكلات السياسية والعملية إلحاحا، فى تحليلات متعلقة بأهمية الجدل ودلالته. وأوضح مثل لذلك يظهر فى دراسته للقضايا التى طرحها تروتسكى وبوخارين" Bukharin" على مؤتمر النقابات العمالية، وهى الدراسة التى كتبها فى ٢٥ يناير عام ١٩٢٩[2]. ففى هذا البحث أوضح لينين كيف أن الافتقار إلى التفكير الجدلى قد يؤدى إلى أخطاء سياسية فادحة، وربط بين دفاعه عن الجدل وبين هجومه على التفسير المشوه للنظرية

---

(١) " المشكلات الأساسية للماركسية Fundamental problems of Marxism الناشر" D.Ryazanov" نيويورك(بدون تاريخ) ص ١١٨.

(٢) الأعمال المختارة، المجلد التاسع، ص ٦٢ وما يليها. انظر ص ٣١٤ من قبل.

الماركسية. الذى يقوم به أنصار" النزعة الطبيعية." فبين أن النظرة الجدلية تتنافى مع أى اعتماد على الضرورة الطبيعية للقوانين الاقتصادية. وهى أيضا تتنافى مع اتجاه الحركة الثورية نحو الاقتصار على الغايات الاقتصادية. لأن كل الغايات الاقتصادية لا تستمد معناها ومضمونها إلا من المجموع الكامل للنظام الاجتماعى الجديد الذى توجه نحوه هذه الحركة. وقد نظر لينين إلى أولئك الذين يخضعون الغايات السياسية والتلقائية السياسية للصراع الاقتصادى المحض على أنهم من أخطر مزيفى النظرية الماركسية. ورأى، على عكس هؤلاء الماركسيين، أن السياسة هى التى لها السيادة المطلقة على الاقتصاد: " لابد أن يكون للسياسة الغلبة على الاقتصاد. أما أى رأى مخالف، فمعناه نسيان ألف باء الماركسية." [1]

٣- "الهيجلية" الفاشية

بينما كان الجناح التقدمى بين الماركسيين هو وحده الذى يدافع عن تراث الجدل عند هيجل. كانت تحدث حركة إحياء للهيجلية فى الطرف المضاد للتفكير السياسى، وهى حركة قربتنا من بدايات الفاشية.

فلقد كانت المثالية الجديدة فى إيطاليا مرتبطة منذ البداية بحركة والوحدة القومية، ثم ارتبطت فيما بعد بالاتجاه إلى دعم الدولة القومية ضد منافسيها الإمبرياليين. [2] أما أن أيديولوجية الدولة القومية الفتية قد تطلعت إلى الفلسفة الهيجلية ملتمسة تأييدها، فهو أمر يمكن تفسيره بالتطور التاريخى الخاص الذى مرت به إيطاليا. ففى المرحلة الأولى كان على القومية الإيطالية أن تدخل فى صراع مع الكنيسة الكاثولوكية، التى رأت أن الأمانى القومية الإيطالية ضارة بمصالح الفاتيكان. وكانت الاتجاهات البروتستانتية فى المثالية تقدم سلاحا فعالا للسلطة

---

[1] المرجع نفسه، ص ٥٤.

[2] للاطلاع على وصف للموقع التاريخى للمثالية الجديدة فى إيطاليا انظر الكتابين الآتيين: بندتوكروتشه: تاريخ إيطاليا ١٨٧١- ١٩١٥، نيويورك ١٩٢٩، الفصل العاشر، وجوفانى جنتيلى" Giovanni Gentile أسس الفاشية (الترجمة الألمانية" Grundlagen des Faschismus" شتتجارت ١٩٣٦، ص ١٤ وما يليها و ١٧ وما يليها)، ر. ميكلز: إيطاليا اليوم P.Michels: Italien von Heute زيوريخ ١٩٣٠، ص ١٧٢.

الدنيوية فى صراعها مع الكنيسة. وفضلا عن ذلك فإن دخول إيطاليا فى زمرة الدول الإمبريالية أدى إلى تخلف الاقتصاد القومى تخلفا شديدا. وانقسام الطبقة الوسطى إلى عدة جماعات متنافسة، بحيث لم تكن قادرة على التصدى للمتناقضات المتزايدة التى صاحبت عملية تعديل هذا الاقتصاد بحيث يلائم التوسع الصناعى الحديث. وقد أكد كروتشه، وكذلك جنتيلى، أن هناك نزعة" وضعية" ومادية تافهة تسيطر على الناس وتجعلهم يشعرون بالرضا عن مصالحهم الخاصة التافهة. ويعجزون عن فهم الأهداف القومية ذات النطاق الشامل. ولقد كان الدولة أن تؤكد مصلحتها الإمبريالية فى ظل معارضة متكررة من جانب الطبقة الوسطى. كذلك كان عليها أن تحقق ما سبق للدول القومية الأخرى تحقيقه، أعنى إيجاد بيروقراطية تتسم بالكفاءة. و إدارة مركزية، وصناعة رشيدة. واستعداد عسكرى تام ضد العدو الخارجى والداخلى. هذه المهمة الإيجابية للدولة جعلت المثالية الجديدة فى إيطاليا تميل فى اتجاه الموقف الهيجلى.

ولقد كان الاتجاه نحو النظرة الهيجلية مناورة أيديولوجية ضد الليبرالية الإيطالية الضعيفة. وقد بين سرجيو بانوشيو Sergio panuncio المفكر النظرى الرسمى للدولة الفاشية أن الفلسفة السياسية الإيطالية كانت. منذ عهد ما تسينى" Mazzini". مضادة أساسا للنزعة الليبرالية والنزعة الفردية. وقد وجدت هذه الفلسفة فى هيجل وصفا بارعا للدولة من حيث هى كيان مستقل. يوجد فى مقابل المصالح الصغيرة للطبقة الوسطى. وأيد بانونشيو تمييز هيجل بين الدولة والمجتمع المدنى. وكذلك ملاحظته عن الدولة من حيث هى مؤسسة، قائلا: " إن الكتاب الذين يربطون بين كثير من جوانب الدولة الفاشية وبين دولة هيجل العضوية على حق."[1]

على أن المثالية الإيطالية لم تكن هيجلية إلا بحيث اقتصرت على شرح الفلسفة الهيجلية. مثال ذلك أن سبافنتا "Spaventa"، وكروتشه قبل كل شىء، قد أسهما بدور هام فى نشر فهم جديد لمذهب هيجل. وكان كتابا كروتشه: المنطق، وعلم الجمال، محاولة لإحياء الفكر الهيجلى إحياء أصيلا. وعلى العكس من ذلك فإن

---

(1) " النظرية العامة للدولة الفاشية Allgemeine Theorie des Faschistischen staates"، برلين ١٩٣٤، ص ٢٥.

الاتجاه إلى استغلال هيجل سياسيا كان ينطوى على رفض لجميع الاهتمامات الأساسية لفلسفته. وفضلا عن ذلك فإن المثالية الإيطالية كانت كلما ازدادت اقترابا من الفاشية، ازدادت انحرافا عن الهيجلية، حتى فى ميدان الفلسفة النظرية. فكتابا جنتيلى الرئيسيان فى الفلسفة هما كتاب فى المنطق وآخر فى فلسفة الروح. وعلى الرغم من أنه ألف أيضا إصلاحا للجدل الهيجلى Rifforma dell Dialettea Hegeliana أعلن فيه أن الروح هى الحقيقة الوحيدة، فإن فلسفته إذا حكم عليها بناء على مضمونها، لا على لغتها، اتضح أنها منعدمة الصلة بفلسفة هيجل. فالفكرة الرئيسية فى كتاب" نظرية الروح بوصفها فعلا محضا Theory of Mind as pure Act (١٩١٦) قد تشبه من بعيد فكرة كانت عن الوعى الترنسندنتالى، ولكن هذا التشابه بدوره ينحصر فى الصياغة لا فى المعنى. وسوف نقتصر فى مناقشتنا له على هذا العمل الذى يظهر فيه بوضوح كامل التقارب بين المثالية الجديدة فى إيطاليا وبين النظام الفاشى التسلطى، على الرغم من أنه ظهر قبل انتصار هذا النظام بوقت طويل. والحق أن هذا الكتاب يعد أنموذجا واضحا لما يحدث للفلسفة التى تحرص على هذا التقارب.

إن هناك حقيقة هامة تنطبق على أعمال جنتيلى، وكذلك على التصريحات اللاحقة للفلسفة الفاشية، هى أنهما لا يمكن أن يعالجا على مستوى فلسفى. ففيهما يصبح الفهم والمعرفة جزءا من مجرى العمل السياسى، لا لأية أسباب عقلية؛ بل لأن أية حقيقة لا يمكن أن يعترف بها بمعزل عن هذا العمل السياسى. ولا تعود الفلسفة توصف بأنها تحمل حقيقتها الخاصة فى مقابل العمل الاجتماعى المفتقر إلى الحقيقة والصدق، كما لا يفترض أن الفلسفة تتفق مع العمل الموجه نحو تحقيق العقل وحده. بل أن جنتيلى يعلن أن العمل، أيا كانت الصورة التى يتخذها. هو الحقيقة فى ذاتها. والحقيقة الوحيدة عنده هى فعل التفكير. وهو ينكر أى افتراض لعالم طبيعى وتاريخى مستقل عن هذا الفعل وخارجه. وهكذا فإن الموضوع "يذوب" فى الذات[1]، ولا يعود هناك معنى لأى تعارض بين الفكر والفعل، أو بين الروح والواقع. ذاك لأن

[1] نظرية الروح بوصفها فعلا محضا The Theory of Mind as pure Act ترجمة Wildon carr لندن(ماكميلان، نيويورك) ١٩٢٢، ص ١٠.

الفكر(الذى هو" فعل" بالمعنى الواقعى) له حقيقته بناء على هـذا السبب ذاتـه " إن الحقيقى هو ما نكون بصدد عمله".[1] وقد أعاد جنتيلى عبارة قالها جامبا تستافيكـــو (Giambattista Vico) فقال: " إن الحق والفعل يحــل كـل منـهما محـل الآخـر"[2] verum et fieri convertuntur ولخص فكرته بقوله: " أن تصور الحقيقة يتفـق مـع تصور الواقع." [3]

والحق أن هذه من أبعد العبارات عن روح هيجل. وعلى الرغم من تـأكيدات جنتيلى الكثيرة عن واقعية الروح، فإنه لا يمكن أن يعد هيجليـا ولا مثاليـا. بـل أن فلسفته أقرب بكثير إلى الوضعية. ويبدو أن الدولة التسلطية تعلن عـن قـرب مجيئـها فى ذلك الموقف الذى يخضع كـل شـيء، بسـهولة تامـة، لسـلطة الأمـور الواقعيـة. والواقع أن الهجوم على التفكير النقدى المستقل إنما هو جزء لا يتجـزأ مـن السـيطرة الشمولية وهنا تحل الإهابة بالواقع محل الإهابة بالعقل. فليس فـى وسـع أى عقـل أن يبرر نظاما للحكم يستخدم أعظم جهاز إنتاجي خلقه الإنســان مـن أجـل التقييـد المتزايد للرغبات الإنسانية، والمبرر الوحيد لذلك هـو أن النظـام الاقتصـادي لا يمكـن المحافظة عليه إلا على هذا النحو. وكما أن التأكيد الفاشى للفعل والتغير يحول دون الاستبصار بالاتجاهات العاقلة للسلوك والتغير، فـإن تأليـه جنتيلـى للتفكـير يحـول دون تحرير الفكر من قيود ما هو معطى" أو ما هو قائم". وتصبح القوة الغاشمـة، مـن حيث هـى حقيقـة واقعـة، هـى الإلـه الحقيقـى للعصـر، وكلمـا ازدادت هـذه القـوة طغيانا، ازداد الفكر استسلاما للواقع الذى تمثله. وقد تجلى فى الكتاب الـذى نشـره لورنس دنيس" Laurence Dennis" فى الآونة الأخير دفاعا عن السياسة الفاشـية، نفس استسلام الفكر هذا، وذلك حين نادى بمنهج" علمى ومنطقـى"، تكـون المسـلمة المتحكمة فيه هى أن" الوقائع معيارية، أى أن الوقائع ينبغى أن تتحكم فـى القواعـد وتعلو عليها. والقاعدة التى تناقض الواقعة لغو لا معنى له."[4]

---

[1] المرجع نفسه، ص ١٥.

[2] ص ١٧.

[3] ص١٥.

[4] لورنس دنيس: ديناميات الحرب والثورة

ويرفض جنتيلى المبدأ الأساسى لكل مثالية. وأعنى به أن هناك تضادا وتوترا بين الحقيقة والأمر الواقع، أو بين الفكر أو الروح والواقع فنظريته كلها مبنية على الهوية المباشرة بين هذين العنصرين المتضادين. على حين أن ما أكده هيجل هو أنه لا توجد هوية مباشرة كهذه. بل هناك فقط تلك العملية الجدلية التى يجرى فيها تحقيق هذه الهوية. وقبل أن نعرض بإيجاز لبعض نتائج فلسفة "الروح" الجديدة، ينبغى أن نستعرض العوامل التى أدت إلى ذيوع شهرة جنتيلى بوصفه فيلسوفا مثاليا. وسوف نهتدى إلى هذه العوامل فى استخدامه للأنا الترنسندنتالى عند كانت.

يرى جنتيلى أن العبارة القائلة أن الحقيقة الوحيدة هى فعل التفكير الخالص، لا تنطبق على الأنا التجريبى، وأنما على الأنا الترنسندنتالى وحدة[1]. فكل صفات الذهن أو الروح(أعنى وحدته المتطورة، وهويته مع مظاهره المباشرة، وكونه "حرا"، و" مبدأ المكان"، الخ) لا تشير إلا إلى نشاطه الترنسندنتالى. لقد كان فى تمييزه بين الأنا التجريبى والترنسندنتالى، ووصفه لوجهة النظر الترنسندنتالية[2]. يقتدى بأنموذج كانت بقدر لا بأس به من الدقة. ولكن استخدام جنتيلى للفكرة يقضى على معنى المثالية الترنستدنتالية ذاته. فهذه الأخيرة قد افترضت أن ثمة واقعا معطى للوعى، ولكن هذا الواقع لا يمكن أن يرد إلى الوعى وحده. فتلقى المعطيات الحسية هو شرط الأفعال التلقائية للفهم الخالص. كذلك فإن هيجل، وإن كان قد رفض فكرة" الشىء فى ذاته" عند كانت، لم يرفض الأسس الموضوعية للمثالية الترنسندنتالية، بل أن مبدأ" التوسط" عنده يؤدى إلى الاحتفاظ بها- إذ أن تحقق الروح إنما هو التفاعل المستمر بين الفعل والواقع.

أما جنتيلى فيزعم أنه" تخلص من وهم الواقع الطبيعى."[3] إننا لا نفترض الواقع الذى هو موضوع المعرفة، بوصفه مقدمة منطقية للمعرفة.. بل أننا نلغى هذه الطبيعة المستقلة للعالم، التى تجعله يبدو أساسا للروح، وذلك إذ نرى أنها لا تعدو

(1) أنظر بوجه خاص" نظرية الروح"، الفصل الأول.

(2) ص ٦.

(3) ص ٢٥٧.

أن تكون لحظة مجردة من لحظات الروح[١]. لقد تميز الأنا الترنسندنتالى عند كس بعلاقاته الفريدة مع واقع معطى من قبل. وحين يلغى هذا الواقع، فلا مفر من أن يظل الأنا الترنسندنتالى مجرد لفظ لا يكتسب معنى محددا إلا عن طريق إجراء تعميم من الأنا التجريبى- على الرغم من كل تأكيدات جنتيلى بأن الأمر عكس ذلك. فتحطيم الحاجز الموضوعى يلقى بالإنسان فى عالم يفترض أنه عالمه الخاص، الذى يكون حقيقيا إلا بوصفه فعله الخاص.

" إن الفردى هو الإيجابي الحق". وكل ما هو إيجابي" موضوع بواسطتنا."[٢] صحيح أنه ليس إيجابيا إلا بقدر ما "نضع أنفسنا فى مقابله". ونتعرف عليه" لا بوصفه عملنا. بل عمل الآخرين." ولكن التقابل يزول بمجرد أن نرى الفردى هو الكلى أيضا، بفضل الوعى الترنسندنتالى. فالفردى يصنع ذاته ويضع الكلى، والكلى هو" صنع الكلى لذاته"[٣].

والواقع أن هناك.من وراء هذا الركام من الألفاظ المضطربة الحائرة. عملية لها دلالتها تتكشف بالتدريج. هى عملية هدم لكل القوانين والمعايير العقلية. وتمجيد للفعل بغض النظر عن الغاية. وتقديس للنجاح. إن من الممكن القول. بمعنى معين. إن فلسفة جنتيلى تحتفظ بآثار بسيطة من الإطار الليبرالى الذى نشأت فيه المثالية. ولا سيما تأكيد الليبرالية إن" الفردى هو وحدة الإيجابي". ولكن هذه الفردية. التى تتذبذب بين الترنسندنتالى الذى لا معنى له. وبين العينى الفارغ. ليس لها من مضمون آخر سوى الفعل. وماهيتها كلها تنحل إلى أفعالها. التى لا تقيدها قوانين تعلو على الفردية ولا تحكم عليها مبادئ صحيحة. وقد أطلق جنتيلى نفسه على نظريته اسم" النزعة الشكلية المطلقة": فليس ثمة" مادة" بمعزل عن" الشكل" الخالص للفعل." إن المادة الوحيدة الموجودة فى الفعل الروحى هى الشكل ذاته. بوصفه فاعلية"[٤] ومن الواضح أن فكرة جنتيلى القائلة أن الواقع الحقيقى هو

---

[١] ص ٢٧٣..

[٢] ص ٨٨ وما يليها.

[٣] ص ١٠٧.

[٤] ص ٢٤٣.

الفعل الذى يبرر نفسه بنفسه. كانت استباقا وتمجيدا واضحا للخروج الواعى المخطط عن القانون فى الفعل الفاشى." إن الروح ذاتها.. فى واقعيتها متباعدة عن أى قانون قائم بالفعل، ولا يمكن تعريفها على أنها كائن مقيد بطبيعة محددة تستنفد فيها عملية الحياة وتكتمل."[1] لقد استعار جنتيلى من الجدل الهيجلى الفكرة القائلة أن الواقع مسار لا يتوقف عند حد، ولكن المسار، بمعزل عن أى نموذج للعقل الكلى، ينتج دمارا بالجملة بدلا من أى بناء إيجابي للأشكال العاقلة للحياة" إن الحياة الحقة... لا تصبح كذلك إلا بالموت."[2]

لقد كانت فلسفة هيجل تنسج الطبيعة العابرة لكل الأشكال التاريخية داخل النسيج التاريخى العالمى للعقل فى سيره قدما، وفيها يظل المضمون العابر لهذه الأشكال ماثلا عند انتصار الحرية النهائى . أما نزعة الفعل عند جنتيلى فهى غير مكترثة بالعقل على الإطلاق، وهى ترحب بالشر والنقص السائدين على أنهما خير عظيم." إن الحاجة الحقيقية لذهننا لا تتجه إلى جعل الخطأ والشر يختفيان من العالم، بل إلى جعلهما حاضرين أزليا." إذا أنه ليس ثمة صواب بلا خطأ. ولا خير بغير شر."[3] وإذن، فعلى الرغم من تفسير جنتيلى للواقع على أنه" روح"- وهو تفسير ينطوى على مفارقة- فإنه يقبل العالم على ما هو عليه، ويؤله فظائعه. وهو يرى أن الأشياء المتناهية، أيا كانت وكيفما كانت، هى" دائما حقيقة الله ذاتها". والفلسفة التى تترتب على ذلك" تمجد العالم فتجعل منه منشأ أزليا للآلهة. يتحقق فى الأعماق الباطنة لوجودنا."[4] غير أن هذه الأعماق الباطنة لا تعود ملجأ يحتمى فيه من واقع تعس ، بل تبرر التحلل النهائي لكل المعايير والقيم الموضوعية فى فوضى الفعل الخالص.

إن فلسفة جنتيلى، فى كل معالمها الأساسية، تكشف عن تضادها الكامل مع فلسفة هيجل، ولقد كان تضادها هذا هو الذى جعلها تنتقل مباشرة إلى

---

[1] ص ١٩.

[2] ص١٥٤.

[3] ص ٢٤٦.

[4] ص ٢٧٧.

الأيديولوجية الفاشية. فهوية الفكر مع الفعل، والواقع مع الروح، تمنع الفكر من اتخاذ موقف مضاد" للواقع". وتصبح النظرية هي ذاتها العمل، إلى حد يرفض معه كل فكر إذا لم يكن فعلا مباشرا، أو إذا لم يبلغ اكتماله مباشرة في الفعل. وإنا لنجد جنتيلي يمتدح" النزعة المضادة للعقل"[1] في نظرية الروح عنده، وبذلك استبق السمات النسبية المميزة للفلسفة الفاشية، وهي السمات التي تلاحظ في رفضها لكل البرامج الثابتة التي تتجاوز مقتضيات الموقف المباشر. فالفعل هو الذي يحدد أهدافه ومعاييره الخاصة التي لا يجوز أن يحكم عليها بأية غايات أو مبادئ موضوعية. وقد أعلن كتاب" أسس الفاشية" الذي نشره جنتيلي أن إلغاء كل" البرامج" هو لب الفلسفة الفاشية فالفاشية لا تتقيد بمبادئ؛ والبرنامج الوحيد الذي لا يتغير عندها هو" تغيير الاتجاه" لمسايرة التجمعات المتغيرة لمصادر القوة. وليس ثمة قرار سار على المستقبل." إن القرارات الصحيحة للدوتشي هي تلك التي تصاغ وتنفذ في وقت واحد"[2].

هذه العبارة تكشف عن صفه أساسية للدولة المتسلطة، هي افتقار أيديولوجيتها إلى الاتساق. فنزعة الفعل عند جنتيلي تؤكد أن العمل يحكم الفكر حكما شموليا. وتجعل استقلال هذا الأخير يختفي اختفاء تاما. وهي تعلن أن الولاء لأية حقيقة خارجة عن الأهداف العملية للسياسة الفاشية أو متجاوزة لها. هو أمر لا معنى له. وهكذا تصبح النظرية، من حيث هي نظرية، وكذلك النشاط العقلي، خاضعين لمقتضيات السياسة المتغيرة.

---

[1] ص ٢٧١،٢٦٩.

[2] " أسس الفاشية"، ص ٣٣، بنيتو موسوليني: النسبية والفاشية "Relativismo et Fascismo" في المؤلفات السياسية Diuturna scritti politici، الناشر V,Morello، ميلانو ١٩٢٤، ص ٣٧٤ وما يليها.

٤- الاشتراكية الوطنية "النازية" ضد هيجل

ليس من الممكن أن نفهم الفارق الأساسي بين فكرة الدولة عند كل من هيجل والفاشية إلا إذا قدمنا عرضا موجزا للأسس التاريخية للنزعة الشمولية الفاشية.

فقد كانت فلسفة هيجل السياسية مبنية على افتراض أن المجتمع المدنى يمكن أن يستمر فى سيره دون التخلى عن الحقوق والحريات الأساسية للفرد. صحيح أن نظرية هيجل السياسية قد صبغت الدولة فى عصر عودة الملكية بصبغة مثالية، ولكنه كان ينظر إلى هذه الدولة على أنها تجسد آخر إنجازات العصر الحديث، وأعنى بها حركة الإصلاح الدينى الألمانية والثورة الفرنسية، والثقافة المثالية. أما الدولة الشمولية فتمثل المرحلة التاريخية التى أصبحت فيها هذه الإنجازات ذاتها خطرا على بقاء المجتمع المدنى.

ومن الممكن إرجاع جذور الفاشية إلى المتناقضات القائمة بين تزايد النزعة الاحتكارية الصناعية والنظام الديمقراطي [1] ففى أوروبا، بعد الحرب العالمية الأولى، واجه الجهاز الصناعى، الذى كان يسير بقوة فى طريق الترشيد ويتوسع بسرعة، صعابا متزايدة فى الاستغلال. وخاصة بسبب انقسام السوق العالمية، وبسبب تلك المجموعة الضخمة من التشريعات الاجتماعية التى كانت الحركة العمالية تدافع عنها بحماسة. فى هذا الموقف اتجهت أقوى الجماعات الاقتصادية إلى الإمساك مباشرة بزمام السلطة السياسة، حتى تنظم الإنتاج الاحتكارى، وتقضى على المعارضة الاشتراكية، وتستأنف النزعة التوسعية الإمبريالية.

ولم يكن من الممكن للنظام السياسى الذى ظهر أن ينمى القوى الإنتاجية دون أن يمارس ضغطا مستمرا على إشباع الحاجات الإنسانية. وهذا يقتضى سيطرة

---

(١) انظر تحليل الاشتراكية الوطنية فى كتاب ا. برادى: روح الفاشية الألمانية وبناؤها "Abrady: The Spirit and Structure of German Fascism" مطبعة "Viking" نيويورك ١٩٣٧، وكذلك كتاب فرانز نيومان: الوحش الخرافى. أصل الاشتراكية الوطنية وأسلوبها فى العمل F.L.Newumann: Behemoth "The Origin and practice of National Socialism"، مطبعة جامعة أكسفورد، نيويورك ١٩٤١.

شمولية على كل العلاقات الاجتماعية والفردية. والقضاء على الحريات الاجتماعية والفردية. وتكتيل الجماهير بالأساليب الإرهابية. وأصبح المجتمع معسكرا مسلحا فى خدمة تلك المصالح الكبرى التى استطاعت الصمود فى صراع المنافسة الاقتصادية.

وقد تخلص هذا النظام من فوضى السوق، وجعل العمل خدمة إجبارية. واتسع نطاق القوى الإنتاجية بسرعة– ولكن العملية كلها لم تكن تخدم إلا مصالح البيروقراطية الحاكمة. التى جعلت نفسها وريثة للطبقة الرأسمالية القديمة

ولقد كان التنظيم الفاشى يقتضى تغيرا فى البناء الكامل للثقافة. ذلك لأن الثقافة التى ارتبطت بها المثالية الألمانية. والتى ظلت حية حتى العهد الفاشى. كانت تؤكد الحريات والحقوق الفردية. بحيث كان فى وسع الفرد، بوصفه شخصا فرديا على الأقل، أن يشعر بنفسه آمنا فى الدولة وفى المجتمع. وكانت هناك عوامل تحول دون استسلام الحياة الإنسانية استسلاما كاملا للقوى الاجتماعية والسياسية السائدة. هى وجود نظام من التمثيل السياسى. والمساواة القانونية. وحرية العقود، كما كان للفلسفة والفن والدين-تأثير ملطف مخفف. وعندما قسم هيجل حياة الإنسان الاجتماعية بين الأسرة والمجتمع المدنى والدولة، اعترف بأن كلا من هذه المراحل التاريخية له حق نسبى خاص به. وفضلا عن ذلك فقد أخضع المرحلة العليا ذاتها، وهى الدولة. للحق المطلق للعقل،الذى يؤكد فى التاريخ العالمى للروح.

أما الفاشية فإنها، حين هدمت آخر الأمر الإطار الليبرالى للثقافة. فقد هدمت فى الواقع آخر ميدان كان الفرد يستطيع فيه أن يطالب بحقه إزاء المجتمع والدولة.

لقد كانت فلسفة هيجل جزءا لا يتجزأ من الثقافة التى كان يتعين على النزعة التسلطية أن تقضى عليها. ومن هنا لم يكن من قبيل المصادفة أن بدأ هجوم الاشتراكية الوطنية على هيجل يرفض نظريته السياسية. وقد قام ألفرد روزنبرج، المتحدث الرسمى باسم" فلسفة" الاشتراكية الوطنية. بافتتاح الهجوم على مفهوم الدولة عند هيجل. فقال إن الثورة الفرنسية قد ترتب عليها" ظهور نظرية فى

القوة. غريبة عن دمنا وبلغت هذه النظرية قمتها عند هيجل. ثم أخذ بها ماركس. بعد أن أدخل عليها تزييفا جديدا." [1] هذه النظرية تضفى على الدولة. في رأيه. مكانة مطلقة. وتجعلها غاية في ذاتها. وهكذا ظهرت الدولة. أمام الجماهير. على أنها" أداة للقوة بلا روح". [2]

على أن الهجوم الأيديولوجى للاشتراكية الوطنية على الفكرة الهيجلية عن الدولة. يتناقض تناقضا صريحا مع تظاهر الفاشيين الإيطاليين بقبولها. ومن الممكن تفسير الاختلاف على أساس تباين الظروف التاريخية التى كان يتعين على الأيديولوجيتين الفاشيتين أن تواجهها. فالدولة الألمانية. على عكس الإيطالية. كانت حقيقة قوية راسخة البنيان. لم تتزعزع أركانها حتى في عهد جمهورية فيمار. كانت تلك" دولة حق أو قانون Rechtstaat وكانت نظاما سياسيا عقليا شاملا. تتحدد فيه بوضوح مجالات الحقوق والحريات. على نحو لم يكن من الممكن أن ينتفع به النظام التسلطى الجديد. وفضلا عن ذلك فقد كان في استطاعة هذا الأخير أن يرفض شكل الدولة هذا لأن القوى الاقتصادية التى كانت تقف من وراء الحركة الاشتراكية الوطنية كانت قد أصحبت منذ وقت طويل من القوة بحيث تستطيع أن تحكم مباشرة. دون توسط لا داعى له من الأشكال السياسية التى كانت ستضطر إلى أن تمنح الناس قدرا أدنى– على الأقل– من المساواة والضمانات القانونية

ومن هنا فإن روزنبرج. شأنه شأن كل المتحدثين الآخرين باسم الاشتراكية الوطنية. قد تحول ضد" الدولة" وأنكر سلطتها العليا."إننا لم نعد ننظر اليوم إلى الدولة على أنها صنم مستقل يتعين على الناس أن يسجدوا أمامه. بل أن الدولة ليست غاية. وإنما هى وسيلة للمحافظة على الناس." [3] و"سلطة الشعب

---

[1] ألفرد روزنبرج: أسطورة القرن العشرين Alfered Rosenber:g: der Mythos des 20. Jahrhunderts الطبعة السابعة، ميونيخ ١٩٣٣، ص ٥٢٥.

[2] الموضع نفسه.

[3] ص ٥٢٦، وأنظر هلتر: كفاحى Mein Kampf الناشر Reinal and Hitchcock نيويورك ١٩٣٩، ص ٥٩٢:" إن الحقيقة الأساسية هى أن الدولة لا تمثل غاية بل وسيلة".

Volkheit تعلو على سلطة الدولة أما من لم يعترف بهذه الحقيقة فهو عدو للشعب ..."[1]

كذلك فإن كارل شمت Carl Schmitt الفيلسوف السياسى الأول للرايخ الثالث. قد رفض موقف هيجل من الدولة. مؤكدا أنه لا يتمشى مع جوهر الاشتراكية الوطنية. فعلى حين أن الفلسفة السياسية فى القرن الماضى كانت مبنية على ازدواج بين الدولة والمجتمع. فإن الاشتراكية الوطنية تستبدل بهذا الازدواج مثلثا هو الدولة. والحركة(الحزب) والشعب Volk والدولة ليست على الإطلاق هى الحقيقة السياسية النهائية فى المثلث. بل تعلو عليها وتتحكم فيها"الحركة" وقيادتها.[2]

ولقد هيأت عبارة ألفرد روزنبرج الجو لرفض الاشتراكية الوطنية لفلسفة هيجل السياسية. فقد ذكر أن هيجل ينتمى إلى اتجاه التطور الذى أنتج الثورة الفرنسية والنقد الماركسى للمجتمع. وهنا نجد مثالا. ضمن أمثلة متعددة. تثبت فيها الاشتراكية الوطنية أنها قد فهمت الحقائق على نحو أعمق بكثير مما فهمها به كثير من نقادها. ذلك لأن فلسفة الدولة عند هيجل قد تمسكت بالأفكار الليبرالية التقدمية إلى حد أن مركزه السياسى أصبح غير متلائم مع الحالة الشمولية التى كان يمر بها المجتمع المدنى. فشكل الدولة كما دعا إليه هيجل هو بعينه الشكل الذى لا يمكن أن تحتمله الاشتراكية الوطنية– أعنى الدولة من حيث هى عقل. أى كل عاقل. تحكمة قوانين تسرى على نحو شامل. يسير فى عمله بطريق واضح محسوب. ومن حيث هى تحمى المصالح الأساسية لكل فرد دون تمييز.

وهذا هو نظام الليبرالية الاقتصادية الذى كان يتعين على الاشتراكية الوطنية أن تقضى عليه بمجرد ما انهار هذا الشكل الاقتصادى ذاته. وقد اختفى المثلث الهيجلى المؤلف من الأسرة والمجتمع والدولة. وحلت محله الوحدة التى يندرج تحتها كل شىء. والتى تلتهم كل كثرة فى الحقوق والمبادئ. وأصبحت الحكومة شمولية. وسحق الفرد الذى كانت الفلسفة الهيجلية تحميه– ذلك الفرد الذى كان

---

[1] روزنبرج، المرجع المذكور، ص ٥٢٧

[2] الدولة، والحركة، والشعب" StaatK, Bewegung, Volk" هامبورج ١٩٣٣، ص ١٢.

يحمل بين جنباته العقل والحرية. " إن الفرد، كما تقول تعاليمنا اليوم. ليس له في ذاته حق الوجود أو وجوب الوجود، ما دامت كل الحقوق وكل الواجبات لا تستمد إلا من الجماعة."[1] وهذه الجماعة بدورها ليست اتحادا من أفراد أحرار. ولا هى الكل العاقل للدولة الهيجلية، بل هى الكيان" الطبيعى" الذى يمثله العنصر أو السلالة العرقية. وقد أكد المفكرون الأيديولوجيون للاشتراكية الوطنية أن" الجماعة" التى يخضع لها الفرد خضوعا تاما، تشكل حقيقة طبيعية يربط بين عناصرها" الدم والأرض". ولا يخضع لمعايير أو قيم عقلية.

وقد استغلت الاشتراكية الوطنية هذا التركيز على الظروف" الطبيعية" من أجل صرف الانتباه عن الأساس الاجتماعى والاقتصادى للنزعة الشمولية. فالجماعة الشعبية Volksgemeinschaft لا تصبح موضوعا للتقديس، بوصفها جماعة طبيعية، إلا لعدم وجود جماعة اجتماعية فعلية، وبقدر ما لا توجد هذه الجماعة الأخيرة. ولما كانت العلاقات الاجتماعية تثبت عدم وجود أية جماعة اجتماعية. فإن" الجماعة الشعبية" تصبح بالضرورة متميزة على أساس" الدم والأرض". وهو ما لا يعوق التأثير الحقيقى للمصالح الطبقية داخل المجتمع.

والواقع أن رفع الأمة volk إلى مرتبة الوحدة السياسية الأصلية والنهائية يكشف مرة أخرى عن مدى ابتعاد الاشتراكية الوطنية عن النظرة الهيجلية."فالأمة" عند هيجل هى ذلك الجزء من الدولة، الذى لا يعرف إرادته الخاصة. وعلى الرغم من أن موقف هيجل هذا قد يبدو رجعيا،فإنه أقرب إلى مصلحة الحرية من تلك الراديكالية الشعبية التى تتسم بها تصريحات الاشتراكية الوطنية. فهيجل يرفض أية فكرة تجعل من " الشعب أو الأمة" عاملا سياسيا مستقلا لأن الكفاءة والفعالية السياسية، فى رأيه، تقتضى الوعى بالحرية. وقد ذكر هيجل مرارا وتكرارا أن الشعب لم يصل إلى هذا الوعى بعد، وأنه لا يزال يفتقر إلى معرفة مصلحته الحقيقية، وأنه يشكل عنصرا أقرب إلى السلبية فى مجرى السياسة. وأن إقامة مجتمع عاقل لتفترض مقدما أن الشعب لم يعد موجودا على صورة" الجماهير". وأنه تحول إلى تجمع من أفراد أحرار. أما الاشتراكية الوطنية فهى على العكس من

---

[1] اوتوديتريش " Otto Dietrich، فى صحيفة" Volkische Beobachter" ١١ ديسمبر ١٩٣٧.

ذلك. تمجد الجماهير وتحتفظ" بالشعب" فى حالته الطبيعية السابقة على المعقولية."[1] ومع ذلك فحتى فى هذه الحالة لا يسمح للشعب بأن يقوم بدور سياسى إيجابى، بل يفترض أن حقيقته السياسية يمثلها الشخص الواحد للزعيم. الذى هو مصدر كل قانون وكل حق. والصانع الوحيد للوجود الاجتماعى والسياسى.

لقد أكدت المثالية الألمانية التى بلغت قمتها فى تعاليم هيجل. الاعتقاد بأن النظم الاجتماعية والسياسية ينبغى أن تكون متمشية مع النمو الحر للفرد. أما النظام التسلطى فلا يمكنه المحافظة على نظامه الاجتماعى إلا بتجنيد إجبارى لكل فرد. بغض النظر عن ميوله. من أجل العملية الاقتصادية. ففى هذا النظام يحل مطلب التضحية محل فكرة الرفاهية الفردية." ولا يمكن أن يكون هناك حد لواجب التضحية من أجل الكل، إذا نظرنا إلى الأمة على أنها الخير الأسمى فى هذا العالم."[2] ومن المحال أن يتمكن النظام التسلطى من رفع مستوى المعيشة رفعا ملموسا أو دائما. كما أنه لا يستطيع توسيع نطاق المتعة الفردية ووسائلها. إذ أن هذا يؤدى إلى هذا النظام الصارم الذى لا يستغنى عنه نظام الحكم هذا. بل أنه يؤدى فى نهاية المطاف إلى القضاء على النظام الفاشى ذاته، الذى تحتم عليه طبيعته ذاتها أن يمنع أى نمو حر للقوى الإنتاجية. ومن ثم فإن الفاشية" لا تؤمن بإمكان تحقق" السعادة" على الأرض". وهى" تنكر المعادلة القائلة إن رفاه العيش يساوى السعادة."[3] وهكذا . ففى الوقت الذى توافرت فيه كل الإمكانات

---

[1] انظر أوتوديتريش: الأسس الفلسفية للاشتراكية الوطنية

"Die philosophischen Grundlagen des Nationalsozialismus"، برسلاو ١٩٣٥، ص ٢٩،

أوتوكولروتير: حول معنى الثورة الوطنية وماهيتها

Otto Koellreuter: Vom Sinn und Wesen der Nationslen Revolution

توبنجن ١٩٣٣ ، ص٢٩ وما يليها وانظر لهذا المؤلف نفسه: الأمة والدولة فى نظرة الاشتراكية الوطنية إلى العالم .

Volk und Stsst in der Weltanschauung des Nationalsozialismus

برلين ١٩٣٥، ص ١٠.

[2] كولروتير: حول معنى الثورة... ص ٢٧.

[3] موسولينى: الفاشية: نظريتها ونظمها، روما ١٩٣٥، ص ١٠، ١٢.

التكنولوجية لحياة رغده. نرى الاشتراكيين الوطنيين يعدون" هبوط مستوى المعيشة أمرا لا مفر منه". ويكيلون المدائح للفقر.[1]

والواقع أن ما يحدث من تشجيع على التضحية التامة بالفرد. إنما يتم لصالح البيروقراطية الصناعية والسياسية على وجه التحديد. لذلك فإن من المستحيل تبرير هذه التضحية على أساس المصلحة الحقيقية للفرد. ومن ثم فإن الأيديولوجية الاشتراكية الوطنية تقول ببساطة. أن الوجود الإنسانى الحق ينحصر فى التضحية غير المشروطة. وأن ماهية الحياة الفردية تقضى بأن يطيع الفرد ويخدم-" خدمة لا تقف أبدا عند حد. لأن الخدمة والحياة صنوان."[2]

وقد كرس ارنست كريك Ernst Krieck، وهو من المتحدثين الرئيسين باسم الوطنية الاشتراكية. جزءا لا يستهان به من كتاباته لتنفيد المثالية الألمانية. ففى مجلته الدورية" الأمة فى تحولها Volk im Werden" نشر مقالا بعنوان" المثالية الألمانية بين العصور". وفيه نجد العبارة الآتية التى تتصف بالتعميم الشديد: " ينبغى ترك المثالية الألمانية جانبا... فى شكلها ومضمونها إذا شئنا أن نصبح أمة سياسية نشطة."[3] أما سبب التنديد بالمثالية فواضح فقد احتجت المثالية الألمانية على الاستسلام الفردى بالجملة للقوى الاجتماعية والسياسية الحاكمة. وقد أدركت الاشتراكية الوطنية عن حق أن تمجيد المثالية للعقل. وتأكيدها أهمية الفكر، ينطوى على معارضة أساسية لأية تضحية بالفرد. ولقد كانت المثالية الفلسفية جزءا لا يتجزأ من الثقافة المثالية. تلك الثقافة التى قالت بعالم للحقيقة لا يخضع لسلطة النظام القائم والقوى المسيطرة على الزمام. وكان الفن. والفلسفة. والدين. يتطلعون إلى عالم يتحدى ادعاءات الواقع الموجود. فالثقافة المثالية إذن متعارضة مع السيطرة الفاشية والنظام الفاشى الصارم." إننا لم نعد نعيش فى عصر التعليم. والثقافة، والإنسانية. والروح الخالصة. بل نعيش فى ضرورة الصراع. وفى الرؤية السياسية للواقع، وفى عصر الجندية. والنظام القومى الصارم. والشرف والمستقبل القومى. لذلك فإن ما هو

---

(1) " الأمة فى تحولها Volk im Werden "، رئيس التحرير Ernst Krieck ١٩٣٣، العدد ١ ص ٢٤.

(2) " الطالب الألمانى Der Deutsch student "، أغسطس ١٩٣٣، ص ١.

(3) ١٩٣٣، العدد ٣، ص ٤. انظر: كريك: فكرة الدولة الألمانية Die Deutsche Staatsidee ، ليبتسج ١٩٣٤.

مطلوب من الناس. بوصفه رسالة الحياة وضرورتها فى هذا العصر. ليس هـو الموقـف المثالى. بل هو الموقف البطولى." [1]

ولا يبذل كريك أية محاولة لإيضاح أية خطايـا محـددة فـى البنـاء الفكـرى للمثالية الألمانية. فعلى الرغم من أنه كان فيلسوفا. وكان يشغل كرسـى هيجـل فـى جامعة هيدلبرج، فإنه كان يجد صعوبة فى التصدى لأبسط فكرة فلسفية. فإذا شـئنا عبارات محددة، فلابد أن نولى أنظارنا شطر أولئك الذين كـانوا، بحكـم المهنـة، لا يزالون مشتغلين بـالعمل الفلسـفى. ففـى كتـاب فرانتـس بـوم: تـهافت الديكارتيـة Frantz Bohm: Anti- Cartesianismus الذى نجد فيه تفسيرا لتـاريخ الفلسـفة من وجهة نظر الاشتراكية الوطنية، يوجد فصل بعنوان" نحن وهيجل Hegel und Wir". فى هذا الفصل يجعل المؤلف من هيجل رمـزا لكـل مـا تبغضـه الاشـتراكية الوطنية وترفضه. وهـو يرحـب" بـالتحرر مـن هيجـل". بوصفـه المقدمـة الضروريـة للعودة إلى الفلسفة الحقة." لقـد ظلـت النظـرة الهيجليـة الشـاملة. طـوال قـرن مـن الزمان.. تقبر اتجاهات التاريخ الألمانى فى الفلسفة"[2]. فما هو هـذا الاتجـاه المضـاد للألمانية عند هيجل؟ إنه أولا اهتمامه بالفكر، ومهاجمته للفعـل مـن أجـل الفعـل. وقد وصل" بوم" إلى لب الهيجلية عندما انتقد" مثلها العليا الإنسانية". وهو يعترف بارتباط الباطن بين فكرتـى العقـل والـروح. وبـين " النظـرة العالميـة" للإنسـانية[3]. ويقول إن النظـر إلى العـالم علـى أنـه روح. وقيـاس الأشـكال الموجـودة وفقـا لمعيـار العقل. يعنى فـى النهايـة العلـو علـى الفـوارق والمنازعـات العارضـة و" الطبيعيـة" وتجاوزها إلى الماهية الكلية للإنسان. وهو يعنى الدفاع عن حق الإنسانية. فى مقابل الادعاءات الخاصة للسياسة. إن العقل ينطوى علـى وحـدة النـاس جمعيـا بوصفـهم موجودات عاقلة. وعندما يتحقق العقل آخر الأمر فى الحرية. تكـون الحريـة ملكـا للناس جمعيا، وحقا لا يمكن أن ينتزع، فى يد كل فرد. وهكذا فإن النزعـة الكليـة المثالية تنطوى ضمنا على النزعة الفردية.

---

[1] ص ١، وانظر أيضا العدد ٥، ١٩٣٣، ص ٦٩، ٧١.

[2] ليبتسج ١٩٣٨، ص ٢٥.

[3] المرجع نفسه، ص ٢٨ وما يليها.

ولقد أكد النقد الذى وجهته الاشتراكية الوطنية إلى هيجـل. مـا فـى فلسـفة هذا الأخير من اتجاهات تناقض كل نزعة شمولية. وبسبب هذه الاتجاهات أعلنـت الاشتراكية الوطنية أن هيجل" رمز لماض عتيق. عفا عليه الزمان". وأنه هو" الإرادة الفلسفية العكسية لعصرنا".

ويتكرر النقد الذى وجهـه" بـوم"، علـى صـورة أخـف إلى حـد مـا. وأكـثر تفصيلا. فى وثيقة أخرى مـن الوثـائق الممثلـة للفلسـفة الاشـتراكية الوطنيـة. وهـى كتاب" الفكرة والوجود Idee und Existenz " الذى يعلن فيـه مؤلفـه هـانز هـايزه Hans Heyse أن هيجـل" مصـدر كـل فلسـفات التـاريخ الليبراليـة. المثاليـة منـها والمادية على السواء."[1] وهكذا فإن الاشـتراكيين الوطنيـين. علـى عكـس كثـير مـن الماركسيين. يأخذون الارتباط بين هيجل وماركس مأخذ الجد.

والواقع أن المفكرين. فـى داخـل ألمانيـا وخارجـها. قـد أدركـوا منـذ فـترة الحرب العالمية الأولى أن التطور نحو الأشكال التسلطية للحكـم كـان تشـويها وقلبـا للمبادئ الهيجلية. وليس نتيجة لها على الإطلاق. ففى إنجلترا أعلن مويرهيـد فـى ذلك الحين:" إذا شئنا أن نبحث عن الأسس الفلسفية للنزعة العسكرية فـى أيامنـا هذه ، فمن الواجب أن نلتمسها، لا فى الهيجلية. بل فى رد الفعـل العنيـف علـى الفلسفة المثالية كلها. الذى حدث بعد وفاته بوقت قصير."[2] وهـذه. فـى الواقـع. عبارة ما زالت صحيحة بكل ما تتضمنه من معان. فالأصل الذى ترجع إليه الجذور الأيديولوجية للنزعة التسلطية هو" رد الفعل العنيف" على هيجل، الذى تمثل فى" الفلسفة الوضعية". ولقد ظهرت معالم الاتجاه إلى هدم مبدأ العقل. وتفسير المجتمـع من خلال الطبيعة. وإخضاع الفكـر للديناميـات الحتميـة لمـا هـو موجـود بـالفعل- ظهرت هذه المعالم فى الفلسفة الرومانتيكية للدولة. وفى" المدرسة التاريخية". وفى علم الاجتماع عند كونت. هـذه الاتجاهـات المضـادة لهيجـل وحـدت صفوفـها مـع الفلسفات اللاعقلية المعروفة باسم فلسـفات الحيـاة. والتـاريخ. و" الوجـود"، التـى

---

[1] هامبورج ١٩٣٥، ص ٢٢٤.

[2] مويرهيد: الفلسفة الألمانية فى صلتها بالحرب " German philosophy in relation to the War"، مقتبس فى كتاب رودلف متس المذكور من قبل، ص ٢٨٣.

ظهرت فى العقد الأخير من القرن التاسع عشر. وكونت بذلك الإطـار الأيديولوجـى للهجوم على الليبرالية[1].

وهكذا فإن النظرية الاجتماعية والسياسية المسئولة عن نمو الفاشية فى ألمانيا لم تكن مرتبطة بالهيجلية إلا على نحو سلبى تماما. فقد كانت مضادة للهيجلية فى كل أهدافها ومبادئها. وليس هناك شاهد على هذه الحقيقة أفضـل مـن ذلـك المفكـر السياسى النظرى الوحيد الجاد فى الاشتراكية الوطنية. وهو" كـارل شمـت Carl Schmitt". فقد طرح فـى الطبعـة الأولى لكتابـه" مفـهوم السياسـى Begiff des politischen السؤال عن مدى طول الفترة التى عاشتها" روح هيجل" فـى برلـين. وأجاب عنه بقوله: " على أية حال. فإن المدرسة التى أصبحـت لهـا الكلمـة العليـا فى بروسيا بعد عام ١٨٤٠. آثرت أن تأخذ بالفلسفة" المحافظـة" التـى نـادى بـها "شـتال". علـى حـين أن هيجـل أخـذ يتنقـل مـن كـارل مـاركس إلى لينـين وإلى موسكو."[2] وقد لخص العملية كلها فى عبارة بالغـة الدلالـة. فقـال أنـه فـى اليـوم الذى اعتلى فيه هتلر منصة الحكم فإن" هيجل. إن جاز هذا التعبير. قد مات."[3]

---

[1] انظر للمؤلف مقاله بعنوان: الصراع ضد الليبرالية فى النظرة الشمولية إلى الدولة
Der Kampf gegen den Liberalismus in ser totalitären staatsauffassung
فى مجلة Zeitschrift für sozialforrschung ١٩٣٤، ص ١٦١- ٦٤.

[2] ميونيخ ١٩٣٢، ص ٥٠.

[3] " الدولة، والحركة، والأمة"، المرجع المذكور، ص ٣٢.

ملحق لقائمة المراجع، ١٩٦٠.

(١) هيجل:

كان التطور الرئيسى الوحيد فى تفسير فلسفة هيجل هو حركة إحياء الدراسات الهيجلية في فرنسا بعد الحرب العالمية الثانية. وقد بين هذا التفسير الفرنسى الجديد. منطلقا من" ظاهريات الروح". الارتباط الداخلى الباطن بين الجدل المثالي والجدل المادى. على نحو أفضل مما بينه أى تفسير سابق.

Hyppolite, Jean: Genése et structure de la phénoménologie de l'esprit, Paris. 1946

ايبوليت: منشأ" ظاهريات الروح" وبناؤها.

Hyppolite, Jean:"Situation de l homme dans la Phenomeno- logie hegelienne", in" Les Temps Modernes". II.19, 1947.

ايبولت: " موقع الانسان فى الظاهريات الهيجلية"(مقال)

Kojéve, Alexandre: Introduction a la lecture de Hegel, ed. Queneau. paris, 1947.

كوجيف: مدخل إلى قراءة هيجل.

Tran- Duc- Thao:" Les phenomenologie de l,esprit et son contenu réel", in" Les Temps Modernes". II.36, 1948

تران دوك ثاو: " ظاهريات الروح ومضمونها الحقيقى".(مقال). وكذلك:

Niel, Henri: De la médiation dans la philosophie de Hegel, paris 1945.

نيل: التوسط فى فلسفة هيجل.

Weil Eric: Hegel et l, Etat, Paris 1950 .

فيل: هيجل والدولة.

بالإنجليزية

Findlay, J.N.:Hegel. A Re-Examination, London 1958 .

فندلى: هيجل: إعادة نظر.

بالألمانية:

Adornr, T.W:Aspekte der Hegelschen Philosophie.Berlin und Frankfurt 1957 .

أدورنو: جوانب الفلسفة الهيجلية.

Adorno, T.W.:Erfahrungsgehalte der Hegelschen Philoso prie", in" Archiv fur Philosophie", IX.12.1959 .

أد ورنو: " مضمون التجربة فى الفلسفة الهيجلية"(مقال)

Heidegger, Martin:" Hegels Begriff der Erfahrung", in" Holzwegee", Frankfurt/ Main 1950.

هيدجر: " مفهوم التجربة عند هيجل"(مقال).

Lukacs, Georg:: der jungeHegel: Ueber die Beziehungen von Dialektik und Oekonomie, Zürich 1948.

لوكاتش: هيجل فى شبابه - حول العلاقات بين الجدل والاقتصاد.

٣- ماركس:

أهم الأعمال التى ظهرت. هو نشر كتاب ماركس: أساسيات نقد الاقتصاد السياسى Grundrisse der Kritik der politischen Oekonomie الذى ألف فى عام ١٨٥٧/ ٨. وهذا الكتاب هو الصورة الأولى. التى لم تكن معروفة من قبل. لكتاب" رأس المال"، وهو يبين اكتمال نظرة ماركس الفلسفية فى نظريته الاقتصادية الناضجة

Karl Marx: Grundrisse der Kritik der politischen Oekono mie 2 vols. Marx-Engels- Lenin Institut, Moscow, 1939, 1941.

ماركس: أساسيات نقد الاقتصاد السياسى.

وقد ظهرت قائمة ممتازة بالمراجع الحديثة فى الدراسات الماركسية. فى كتاب يواكيم ليبر وبيتر لودز " حالة الدراسات الماركسية

Joachim Lieber und
Peter Ludz:" Zur Situation der Marxforschung"

فى مجلة Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialphilosophie المجلد العاشر. ٣. ١٩٥٨.

المراجع
الباب الأول
هيجل

Sämtliche Werke, et .G.Lasson und J.Hoffmeister, Felix Meiner, Leipzig 1928 ff.

المؤلفات الكاملة. نشرها ج. لاسون و ى. هوفميسنر.

Samtliche Werke, ed H.Glockner, Jubilaumausgabe, 2 vols, Fr Frommann, Stuttgart 1927 ff.

المؤلفات الكاملة. نشرها هـ. جلوكنر.

Dokumente zu Hegels Entwicklung, ed,J.Hoffmeister, Fr. Frommann,Stuttgart 1936.

وثائق عن تطور هيجل. نشرها هوفميستر.

Hegels Theolgische Jugendschriften, ed H..Nohl, J.C.B Mohr, Tübingen 1907.

كتابات هيجل اللاهوتية فى فترة الشباب . نشرها نول

Briefe vonund an Hegel, ed. K.Hegel, 2 vols., Leipzig 1887 .

رسائل من هيجل وإليه. نشرها ك. هيجل.

Hegel-Archiv, ed.G.Lasson,4 issues,F.Meiner, Leipzig 1912 ff.

الوثائق الهيجلية . نشرها ج. لاسون

The phenomenology of Mind, trans, J.J..Baillie, 2 vols,(Macmillan, N.Y.), 1910 .

" ظاهريات الروح". ترجمة بيلى.

The Science of Logic, trans. W.H.Johnston and L.G. Struthers, 2 vols.(Macmillan, N.Y.), 1929.

علم المنطق. ترجمة جونستن و سترودزس.

"Hegel,s Doctrine of Reflection", being a paraphrase and a commentary... of the second volume of Hegel, s Larger Logic, by W.T.Harris,D.Appleton and Co., N.Y.,1881.

" نظرية التفكير عند هيجل". وهو تلخيص وشرح ... للمجلد الثانى من المنطق الكبير لهيجل. تأليف و. ت. هاريس.

"Hegel,s Doctrine of Formal Logic", being a translation of the first section of the Subjective Logic, by H.S.Macrar, Clarendon press, Oxford 1912.

" نظرية المنطق الصورى عند هيجل" وهو ترجمة للقسم الأول من المنطق الذاتى. قـام بها هـ. س. ماكران.

"Hegel's Logic of World and Idea", being a translation of the Second and third Parts of the Subjective Logic, by H.S.Macran, Clarendon Press. Oxford 1929 .

"منطق العالم والفكرة عند هيجل". وهو ترجمة للبـابين الثـانى والثـالث مـن المنطـق الذاتى. قام بها هـ. س. ماكران .

The Logic of Hegel. trans. From the Encyclopaedia of the philosophical Sciences. by W.Wallace,2 ed., Clarendon press, Oxford 1894.

" منطق هيجل". ترجمة والاس من موسوعة العلوم الفلسفية

Hegel,s philosophy of Mind, trans from the Encyclopaedia of the Philosophical Sciences, by, W.Wallace, Clarendon press, Oxford 1894.

" فلسفة الروح عند هيجل" ترجمة والاس من موسوعة العلوم الفلسفية.

Philosophy of Right, trans. S.W.Dyde, George Bell and Sons, London 1896.

فلسفة الحق(القانون). ترجمة دايد.

The Philosophy of History, trans.J.Sibree. The Colonial press, N.Y.1899.

فلسفة التاريخ. ترجمة سيبرى.

THE Philosophy of Fine Arts, trans.F.R.R.Osmaston, 4 vols, George Bell and Sons, London 1920

فلسفة الفنون الجميلة. ترجمة اوزماستون(٤ مجلدات)

Lectures on the Philosophy of Religion trans.E.Speirs and J.B.Sanderson, 3 vols., Kegan Paul, London 1895

" محاضرات فى فلسفة الدين". ترجمة سبيرز وساندرسن(٣ مجلدات)

Lectures on the History of Philosophy, trans. E.S.Haldane and F.H.Simson, 3 vols., Kegan Paul, London 1892 ff.

" محاضرات فى تاريخ الفلسفة". ترجمة هو لدين وسمسون.(٣ مجلدات)

مراجع عن هيجل
١-مراجع عامة

سنكتفي هنا. إلى جانب المؤلفات القديمة ذات القيمة الراسخة. مثل مؤلفات روزنكرانس Rosenkranz وهايم Haym وستيرلنج Stirling وكيرد caird وفيشر Fischer. بذكر المراجع الآتية:

Croce, B.:What is Alive and What is Dead in Hegel.s Philosophy, trans. D.Ainslie, London 1915.

كروتشه: " ما هو حى وما هو ميت فى فلسفة هيجل" ترجمة اينسلي.

Hartmann, N.:Hegel, Berlin 1929

هارتمان: هيجل.

Heimann.B.:System und Methode in Hegel.s Philosophie Berlin 1927.

هيمان: المذهب والمنهج فى فلسفة هيجل.

Kroner, R.:Von Kant zu Hegel, 2 vols., Tübingen 1921-24.

كرونر: من كانت إلى هيجل.(مجلدان)

Moog, W.:Hegel und die Hegelsche Schule. Munchen 1930

موج: هيجل والمدرسة الهيجلية.

Mure. G.R.G.:An Introduction To Hegel, London 1924.

ميور: مدخل إلى هيجل.

Stace, W.T.:The Philosophy of Hegel, London 1924.

ستيس: فلسفة هيجل.

Steinbüchel, Th.: Das Grundproblem der Hegelschen Philosophie .Bonn 1933.

شتاينبوشل: المشكلة الأساسية فى الفلسفة الهيجلية.

The philosophical Review, 1931, No.3.Commemorative Issue with articles by R.M.Cohen, S.Hook and Sabine

" المجلة الفلسفية" ١٩٣١، العدد الثالث. عدد خاص فى ذكرى هيجل. يضم مقالات بقلم ر.م. كوهين و س. هوك و ج. سابين.

٢- مراجع فى مؤلفات هيجل المبكرة

Dilthey. W.: Die Jugendgeschichte Hegels (Gesammelte Schriften. vol. IV, Leipzig 1921.

دلتاى: تاريخ هيجل فى شابه.(فى "المؤلفات الكاملة". المجلد الرابع)..

Haering, Th.:Hegel. Sein Wollen und Werk, 2 vol., Leipzig 1929-38.

هيرنج: هيجل: إرادته وعمله.

Maier, J.: On Hegel.s Critique of Kant. N.Y., 1939

ماير حول نقد هيجل لكانت

Schwarz. J.: Hegels Philosophische Entwicklung. Frankfurt Main 1938.

شفارتس: تطور هيجل الفلسفى

Wacker, H.: Das Verhaltnis des jungen Hegel zu Kant, Berlin 1932.

فاكر: " علاقة هيجل فى شبابه بكانت".

٣- مراجع عن " ظاهريات الروح".

Busse, M.:Hegels Phaenomenologie des Geistes und der Staat. Berlin 1931

بوسه: ظاهريات الروح عند هيجل والدولة

Loewenberg, J.:"The Exoteric Approach to Hegel,s Phenomenology of Mind". "The Comedy of Immediacy in Hegel, s Phenomenology of Mind". in : Mind, vol. XLIII and XLIV , 1934-35.

لوفنبرج: " النظرة المباشرة إلى ظاهريات الروح لهيجل".و" كوميديا المباشرة فى ظاهريات الروح لهيجل" فى مجلة "مايند". المجلدان ٤٣. ٤٤. ١٩٣٤-٥٠

Purpus, W.:Zur Dialektik des Bewusstsein nach Hegel, Berlin, 1908.

بوربوس: " فى جدل الوعى عند هيجل".

٤- مراجع فى " علم المنطق"

Baillie, J.B:The Origin and Significance of Hegel, s Logic, London 1901.

بيلى. أصل منطق هيجل وأهميته

Gunther, G.: Grundzuge einer neuen Theorie des Denkens in Hegels Logik, Leipzig 1933.

جونتر: المعالم الرئيسية لنظرية جديدة فى التفكير فى منطق هيجل.

Mac Taggart, J.E.:Studies in the Hegelian Dialectics, Cambridge 1896.

ما كتجارت: دراسات فى الجدل الهيجلى.

--------------.A Commentary on Hegel.s Logic. Cambridge 1931.
ما كتجارت: شرح على منطق هيجل
Marcuse, H.:Hegels Ontologie und die Grundlagen einer Theorie der Geschichtlichkeit, Frankfurt M., 1932.
ماركيوز: الأنطولوجيا عند هيجل والمعالم الرئيسية لنظرية في التاريخية.
Noel.G.:La logique de Hegel, paris 1933
نويل: منطق هيجل
Wallace, W.:Prolegomena to the Study of Hegel,s Philosophy, and especially of his Logic, 2 ed., Oxford 1894.
والاس: مدخل إلى دراسة فلسفة هيجل. وبخاصة المنطق.

٥- مراجع في الفلسفة السياسية وفلسفة التاريخ

Heller, H.: Hegel und der nationale Machtstaatsgedanke, Ber- lin 1921.
هيلر: هيجل وفكرة الدولة التسلطية القومية.
Lowenstein, J.:Hegel Staatsidee, ihr Doppelgesicht und ihr Einfluss in neunzehnten Jahrhundert Berlin 1927.
لوفنشتين: فكرة الدولة عند هيجل، وجهها المزدوج وتأثيرها في القرن التاسع عشر.
Rosenzweig ,F.: Hegel und der Staat, 2 vols, Munchen 1920.
روزنتسفيج: هيجل والدولة(في مجلدين).
The Chapters on Hegel in: Sabine, G.H.:History of Political theory, N.Y.1937, and Vaughan, C.A.:Studies in the History of Political Philosophy befor and after Rousseau, 2 vols., Manchester 1939.
الفصول الخاصة بهيجل في الكتب الآتية: سابين: تاريخ النظرية السياسية.
وفون: دراسات في تاريخ الفلسفة السياسية قبل روسو وبعده(في مجلدين).
"La Revolution de 1789 et la pensée moderne". Special issue of the "Revue Philosophique de la France et de l'étranger", paris 1939.
" ثورة ١٧٨٩ والفكر الحديث". عدد خاص من المجلة الفلسفية الفرنسية .

٦- من هيجل إلى ماركس

Hess. M.: Sozialistische Aufsätze, ed Th. Zlocisti. Berlin 1921.
هيس: مقالات اشتراكية.
Hook, S.: From Hegel to Marx, N.Y.1935.
س. هوك: من هيجل إلى ماركس.
Löwith, K. :Von Hegel zu Nietzsche, Zürich 1940 .

لوفيت من هيجل إلى نيتشه.

Lukacs.G.: Geschichte und Klassenbewesstsein , Berlin 1923 .

لو كاتش التاريخ والوعى الطبقى.

Plenge. J.:Marx und Hegel. Tübingen 1911.

بلنجه: ماركس وهيجل.

Vogel. P.: Hegels Gesellschaftsbegriff und seine geschishtliche Fortbildung durch Lorenz Stein. Marx. Engels und Lassalle. Berlin 1925.

فوجل: تصور المجتمع عند هيجل واستمراره التاريخى عند لورنتس شتاين وماركس وانجلز ولاسال

الباب الثانى

Schelling. F W.J.V. Sämmtliche Werke. 14 vols. Stuttgart 1856 ff.

شلنج المؤلفات الكاملة (١٤ مجلدا)

Kierkegaard. S.:Gesammelte Werke. ed. H. Gottsched ch Schrempt. 12 vols. Jena 1913 ff

كجركجورد مجموعة المؤلفات(١٢ مجلدا)

Feuerbach. L.:Sammtliche Werke. 10 vols., Leipzig 1846ff.

فويرباخ المؤلفات الكاملة(١٠ مجلدات)

Marx- Engels Gesamtausgabe. ed Marx- Engels Institute. Mosco W.Frankfurt M.,1927 ff.

الطبعة الكاملة لمؤلفات ماركس وانجلز

Marx -Engels. Selected Works. 2 vols.. ed Marx-Engels Institute Moscow 1935.

ماركس- انجلز: مختارات من مؤلفاتهما(فى مجلدين)

Mare. K.:Capital, trrans. S.Moore, E. Aveling and E.Unter- mann. 3 vols., Charles H. Kerr and Co., Chicago 1904

ماركس: رأس المال.(ترجمة مور وايفلنج وأونترمان)(ثلاثة مجلدات)

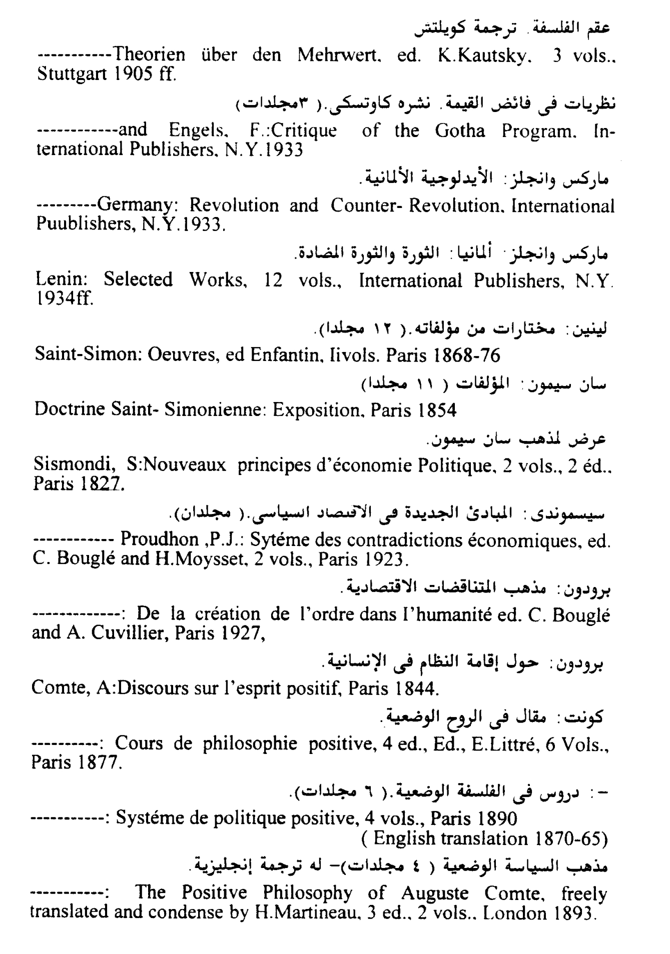
------------ A Contribution to the Critique of Political Economy. trans. N.I.Stone. Charles Kerr and Co.,Chicago 1904

مساهمة فى نقد الاقتصاد السسياسى. ترجمة ستون.

-----------Letters to Dr. Kugelmann. International Publishers N.Y.. 1934.

رسائل إلى دكتور كوجلمان.

----------:The Poverty of philosophy. trans. H.Qelch. Charles Kerr and CO.. Chicago 1910



عقم الفلسفة. ترجمة كويلتش

-----------Theorien über den Mehrwert. ed. K.Kautsky. 3 vols., Stuttgart 1905 ff.

نظريات في فائض القيمة. نشره كاوتسكى. (٣مجلدات)

------------and Engels, F.:Critique of the Gotha Program. International Publishers, N.Y.1933

ماركس وانجلز: الأيدلوجية الألمانية.

---------Germany: Revolution and Counter- Revolution. International Puublishers, N.Y.1933.

ماركس وانجلز: ألمانيا: الثورة والثورة المضادة.

Lenin: Selected Works, 12 vols., International Publishers, N.Y. 1934ff.

لينين: مختارات من مؤلفاته. (١٢ مجلدا).

Saint-Simon: Oeuvres, ed Enfantin, Iivols. Paris 1868-76

سان سيمون: المؤلفات (١١ مجلدا)

Doctrine Saint- Simonienne: Exposition, Paris 1854

عرض لمذهب سان سيمون.

Sismondi, S:Nouveaux principes d'économie Politique, 2 vols., 2 éd., Paris 1827.

سيسموندى: المبادئ الجديدة في الاقتصاد اسياسى. (مجلدان).

------------ Proudhon ,P.J.: Sytéme des contradictions économiques, ed. C. Bouglé and H.Moysset, 2 vols., Paris 1923.

برودون: مذهب المتناقضات الاقتصادية.

-------------: De la création de l'ordre dans l'humanité ed. C. Bouglé and A. Cuvillier, Paris 1927,

برودون: حول إقامة النظام في الإنسانية.

Comte, A:Discours sur l'esprit positif, Paris 1844.

كونت: مقال في الروح الوضعية.

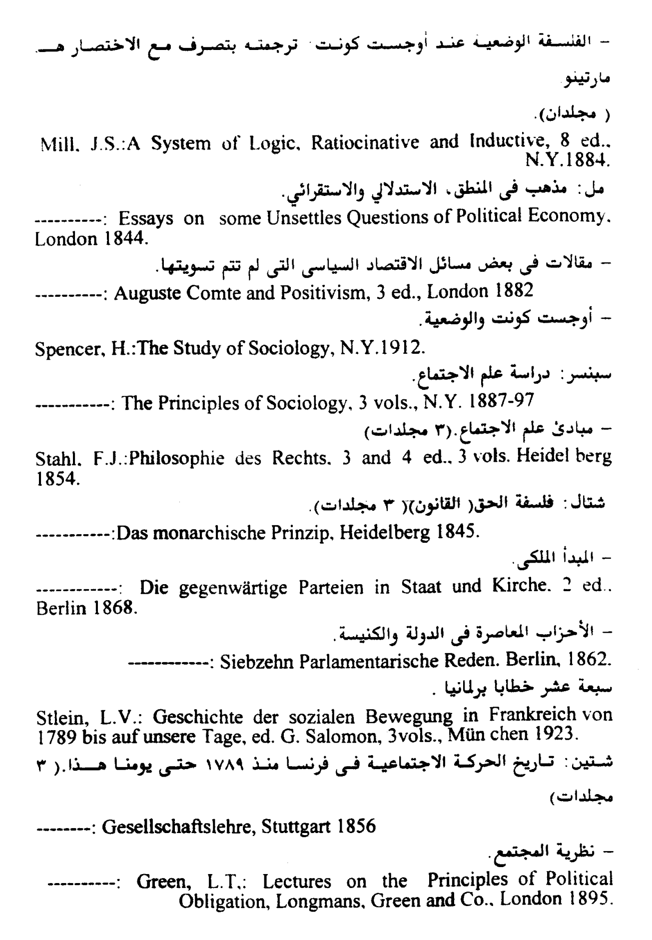
----------: Cours de philosophie positive, 4 ed., Ed., E.Littré, 6 Vols., Paris 1877.

-: دروس في الفلسفة الوضعية. (٦ مجلدات).

-----------: Systéme de politique positive, 4 vols., Paris 1890
(English translation 1870-65)

مذهب السياسة الوضعية (٤ مجلدات)- له ترجمة إنجليزية.

-----------: The Positive Philosophy of Auguste Comte, freely translated and condense by H.Martineau, 3 ed., 2 vols., London 1893.



- الفلسفة الوضعية عند أوجست كونت ترجمته بتصرف مع الاختصار هـ. مارتينو

(مجلدان).

Mill, J.S.:A System of Logic, Ratiocinative and Inductive, 8 ed., N.Y.1884.

مل: مذهب فى المنطق، الاستدلالي والاستقرائي.

----------: Essays on some Unsettles Questions of Political Economy, London 1844.

- مقالات فى بعض مسائل الاقتصاد السياسى التى لم تتم تسويتها.

----------: Auguste Comte and Positivism, 3 ed., London 1882

- أوجست كونت والوضعية.

Spencer, H.:The Study of Sociology, N.Y.1912.

سبنسر: دراسة علم الاجتماع.

-----------: The Principles of Sociology, 3 vols., N.Y. 1887-97

- مبادئ علم الاجتماع.(٣ مجلدات)

Stahl, F.J.:Philosophie des Rechts, 3 and 4 ed., 3 vols. Heidel berg 1854.

شتال: فلسفة الحق(القانون)(٣ مجلدات).

-----------:Das monarchische Prinzip, Heidelberg 1845.

- المبدأ الملكى.

------------: Die gegenwärtige Parteien in Staat und Kirche, 2 ed., Berlin 1868.

- الأحزاب المعاصرة فى الدولة والكنيسة.

------------: Siebzehn Parlamentarische Reden. Berlin, 1862.

سبعة عشر خطابا برلمانيا .

Stlein, L.V.: Geschichte der sozialen Bewegung in Frankreich von 1789 bis auf unsere Tage, ed. G. Salomon, 3vols., Mün chen 1923.

شتين: تاريخ الحركة الاجتماعية فى فرنسا منذ ١٧٨٩ حتى يومنا هذا.(٣ مجلدات)

--------: Gesellschaftslehre, Stuttgart 1856

- نظرية المجتمع.

----------: Green, L.T.: Lectures on the Principles of Political Obligation, Longmans, Green and Co., London 1895.

جرين. محاضرات في مبادئ الإلزام السياسي.

Bosanquet, B.: The Philosophical Theory of the State, London (Macmillan, N.Y.), 1899.

بوزانكيت: النظرية الفلسفية في الدولة.

Hobhouse, L.T.: The Metaphysical Theory of the State, London (Macmillan, N.Y.), 1918.

هبهاوس: النظرية الميتافيزيقية في الدولة.

Gentile, G.: The Theory Of Mind as Pure Act, trans. Wildon Carr, Macmillan, London, N.Y., 1922.

جنتيلي: نظرية الروح بوصفها فعلا خالصا.(ترجمة إنجليزية بقلم: ويلدن كار).

------------: Grundlagen des Fascismus, Stuttgart 1936.

– أسس الفاشية.

Panuncio, S,: Allgemeine Theorie des faschistischen Staates Berlin 1934.

بانونشيو: النظرية العامة للدولة الفاشية.

Mussolini, B.: Fascism, Doctrine and Institutions, Rome 1935

موسوليني: الفاشية: نظريتها ونظمها.

Hitler, A.: Mein Kampf. Reynal and Hitchock, N.Y. 1939.

هتلر: كفاحي.

Rosenberg, A.: Der Mythos des 20 Jahrhunderts, 7 ed., Mün chen 1933.

روزنبرج: أسطورة القرن العشرين.

------------: Gestaltung der Idee. München 1936.

– تشكيل الفكرة.

مراجع غير مباشرة

١ – في النظرية الجدلية للمجتمع

Adams, H.P.: Karl Marx in his Earlier Writings, London 1940

آدامز: كارل ماركس في كتاباتة المبكرة.

Adoratsky, V.: Dialectical Materialism, N.Y.1934

أدوراتسكي: المادية الجدلية.

Bukharin, N.I.: Historical Materialism, N.Y.1925.

بوخارين: المادية التاريخية.

Cornu, A.: Karl Marx. De l' hégelianisme au matérialisme historique Paris 1934.

كورنو: كارل ماركس. من الهيجلية إلى المادية التاريخية.

Croce.B.: Historical Materialism and the Economics of Karl Marx trans. C.M. Meredith,N.Y.1914.

كروتشه: المادية التاريخية والنظرية الاقتصادية لكارل ماركس(ترجمة إنجليزية).

Hook, S.: Towardw the Understanding of Karl Marx, N.Y. 1933

هوك: نحو فهم كارل ماركس.

Jackson, T.H.: Dialectics. The Logic of Marxism and its Critics London 1936.

جاكسون: الجدل. منطق الماركسية ونقاده.

Korsch, K.. Marxismus und Philosophie, 2 ed., Leipzig 1930

كورش: الماركسية والفلسفة.

--------------: Karl Marx, London 1938.

كارل ماركس .

Lenin: Aus dem Philosophische Nachlass, ed. V. Adoratski Wien-----Berlin 1932.

لينين: من المخلفات الفلسفية.(نشره أدوراتسكي).

Lukacs.G.: Geschichte und Klassenbewusstsein, Berlin 1923

لوكا تش: التاريخ والوعي الطبقي.

Paschukanis, E.: Allgemeine Rechtslehre und Marxismus Wien----Berlin 1929.

باشوكانيس: النظرية القانونية العامة(النظرية العامة في الحق) والماركسية.

Plekhanov, G.V.: Fundamental Problems of Marxism. ed. D. Ryazanov. New York 1929.

بليخانوف: المشكلات الأساسية للماركسية.

Troeltsch, E.: Die Marxistische Dialektik. in Gesammelte Schriften, vol. III, Tübingen 1922.

ترولتش: الجدل الماركسي. في" مجموعة المؤلفات". المجلد الثالث.

مذهب المراجعين

Bernstein, E.: Die Voraussetzungen des Sozialdemokratie, Stuttgart 1899.

– برنشتين: مسلمات الاشتراكية ومهام الديمقراطية الاشتراكية.

--------------: Zur Theorie und Geschichte des Sozialismus, Berlin 1904 .

– في نظرية الاشتراكية وتاريخها.

Kautsky, K.: Bernstrin und die materialistische Geschichts auffasung, in Die Neue Zeit, 1898-99, vol II.

كاوتسكى: برنشتين والنظرة المادية إلى التاريخ. (مقال)

٢- في أسس الوضعية

Artz, F.B.: Reaction and Revolution, 1814- 32. Harper and Bro- thers, New York and London 1934.

آرتز: الرجعية والثورة.

Booth, A.: Saint- Simon and Saint – Simonism, London 1871.

بوث: سان سيمون ومدرسته.

Caird, E.: The Social Philosophy and Religion of Auguste Comte, 2 ed ., GLAsgow 1893.

كيرد: النظرية الاجتماعية لأوجست كونت وعقيدته الدينية.

Grossmann, H.: Sismonde de Dismondi et Ses théories économiques, Warsaw 1925.

جروسمان: سيسموندى ونظرياته الاقتصادية.

Lévy- Bruhl, L.:La Philosophie d' Auguste Comte, Paris 1900(English trans., N.Y.1903)

ليفى بريل: فلسفة أوجست كونت.(له ترجمة إنجليزية).

Sée,H.: Franzosische Wirtschaftsgeschichte , vol. II, Jean 1936

سى: التاريخ الاقتصادى الفرنسى: المجلد الثانى.

----------: La vie conomique de la France Sous la monarchie censitaire.

– الحياة الاقتصادية فى فرنسا فى عهد الملكية التى تأخذ بنظام الالتزام

Weill, G.: Saint- Simon et son oeuvre, Paris 1894.

فيل : سان سيمون ومؤلفاته.

٣- في فلسفة عصر عودة الملكية

Brie, S.: Der Volksgeist bei Hegel und in der Historischen Rechtsschule , Berlin 1909.

برى: روح الأمة عند هيجل وفى المدرسة القانونية التاريخية.

Frantz, C.: Schelling's positive Philosophie, 3 parts, Cöthen 1880

فرانتس: فلسفة شلنج الوضعية.

Kantorowicz, H.: Volksgeist und Historische Rechtsschule, in "Historische Zeitschrift", vol. 108, 1912.

كانتوروفتش: روح الأمة والمدرسة القانونية التاريخية(مقال).

Kaufmann, E.: Studien zur Staatslehre des Monarchischen Prinzips, Leipzig 1906

كاوفمان: دراسات في نظرية الدولة تبعا للمبدأ الملكى.

Landsberg, E.: Geschichte der Deutschen Rechtswissenschaft, vol. II. München 1910.

لاندسبرج: تاريخ علم القانون في ألمانيا.

Mannhein, K.: Das Konservative Denken, in "Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik", vol. LVII, 1927.

ما نهيم: التفكير المحافظ(مقال)

Mehring, F.:Zur preussischen Geschichte von Tilsit bis zur Reichsgrundung, Berlin 1930.

ميرنج: فى التاريخ البروسى منذ تلسيت حتى إنشاء الرايخ.

Schnabel, F.:Deutsche Geschichte in neunzehnten Jahrhun dert, 4 vol., Freiberg 1933-7 .

شنابل: التاريخ الألمانى فى القرن التاسع عشر.(٤ مجلدات)

Treitschke, H.V.: Deutsche Geschichte im neunzehnten Jahr hundert, 5 vols., Leipzig 1890- 96.

تريتشكه: التاريخ الألمانى فى القرن التاسع عشر (٥ مجلدات).

Valentin,V.: Geschichte der deutschen Revolution von 1848- 49, 2 vols., Berlin 1930

فالنتين: تاريخ الثورة الألمانية فى عام ١٨٤٨- ٤٩(فى مجلدين).

٤- الفلسفة فى عهد الفاشية والاشتراكية الوطنية

Brady, R.A.: The Spirit and Structur of German Fascism The Viking press. N.Y. 1937.

برادى : روح الفاشية الألمانية وتركيبها .

Croce. B.: History of Italy, - 871- 1915, N.Y., 1929.

كروتشة: تاريخ إيطاليا ١٨٧١- ١٩١٥.

Hobson, J.A.:Imperialism. Macmillan, London 1938.

هوبسن: الإمبريالية.

Michels, R.: Italien von Heute, Zürich 1930.

ميكلز: إيطاليا اليوم.

Silone, J.: Der Fascismus, Zürich, 1934.

سيلونى. الفاشية.

Baumler, A.: Studien zur deutschen Geistesgeschichte, Berlin 1937.

بويملر: دراسات فى التاريخ الروحى الألمانى.

Böhm, F.: Anti- Cartesianismus. Deutsche Philosophie im Widerstand, Leipzig 1938.

بوم: تهافت المذهب الديكارتى. الفلسفة الألمانية فى المعارضة.

Der Deusche Student, 1933 ff.

مجلة الطالب الألمانى. عام ١٩٣٣ والأعوام التالية.

Dietrich, O.: Die Philosophischen Grundlagen des Nationalsozialismus. Breslau 1935.

ديتريش: الأسس الفلسفية للاشتراكية الوطنية.

Heidegger. M.: Die Selbstbehauptung der deutschen Universi- tät. Breslau 1933.

هيدجر: تأكيد الجامعة الألمانية لذاتها.

Heyse. H.: Idee und Existenz. Hamburg 1935.

هيزه: الفكرة والوجود.

Koellreutter, O.: Von Sinn und Wesen der nationalen Revolution. Tubingen 1933.

كولروبتر: فى معنى الثورة الوطنية وماهيتها.

-----------: Volk und Staat in der Weltanschauung des Nationalsozialismus, Berlin 1935.

الأمة والدولة فى نظرة الاشتراكية الوطنية إلى العالم.

Krieck, E.: Nationalpolitische Erziehung Leipzig 1932.

كريك: التربية السياسية الوطنية.

------------: Die deutsche Staatsidee. Leipzig 1934

– فكرة الدولة الألمانية.

---------: Volkisch- politische Anthropologie, part III, Leipzig 1938.

– الأنثروبولوجيا الشعبية السياسية.

---------(ed) Volk im Werden. Leipzig 1933ff.

– (الناشر): "الأمة فى تحولها".

Schmitt, C.: Der Begriff des Politischen Munchen 1932.

شمت: مفهوم السياسى.

------------: Staat, Bewegung, Volk, Hamburg 1933.

– الدولة والحركة والأمة.

-----------: Ueber die drei Arten des rechtswissenschaftlichen Denkens. Hamburg 1934.

– حول الأنواع الثلاثة للتفكير فى علم القانون.

Dennis, L.: The Dynamics of War and Revolution, N.Y.1940

دنيس: ديناميات الحرب والثورة.

Kolnai, A.: The War against the West. N.Y.1938

كولناى: الحرب ضد الغرب.

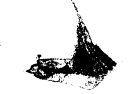
Marcuse, H.: " Der Kampf gegen den Liberalismus in der totalitaren Staatsauffassung, in "Zeitschrift fur Sozial forschung", vol. III.Paris 1935.

ماركيوز: الصراع ضد الليبرالية فى النظرة الشمولية إلى الدولة(مقال) .

الفهـرس

الموضوع	الصفحة

تم بحمـد الله



مـع تحـيات
دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر
تليفاكس: ٥٢٧٤٤٣٨ - الإسكندرية